

Pierre Bourdieu

Führer della filosofia?

L'ontologia politica di Martin Heidegger



il Mulino

Pochi filosofi come Heidegger hanno proposto alla riflessione critica sul Novecento un «blocco di pensiero» così polifonico e polisemia) da non smettere di suscitare discussioni e interventi, anche extra-filosofici, a volte appassionati, spesso ferocemente polemici. Questo volume di Pierre Bourdieu vuole riaprire l'analisi prendendo distanza dalla «malsana effervescenza» che sembra oggi circondare questo pensiero, e ponendosi sotto un angolo completamente diverso dalla logica del processo e degli interrogativi riduttivi del tipo «Heidegger è stato nazista?», «La sua filosofia era nazista?», «È lecito insegnare Heidegger?». L'approccio messo in atto da Bourdieu nasce si può dire all'interno stesso dei testi heideggeriani dove certi elementi, tracce, indizi, il gioco tra il detto e il non detto, il lavoro di eufemizzazione, rimandano alla dimensione propriamente sociale e illuminano il coinvolgimento politico del filosofo: altrettanti punti di discussione su cui la sociologia può portare un autorevole contributo interpretativo. Il discorso filosofico, infatti, come ogni altra forma di espressione, è il risultato di una transazione tra una intenzione espressiva e la censura esercitata dall'universo sociale in cui tale intenzione si produce. Nella logica del doppio senso, del sottinteso (grazie a cui termini come «Sorge» o «Fürsorge» funzionano su diversi registri), Bourdieu coglie i tratti costitutivi di un'opera inscindibilmente filosofica e politica e ricostruisce le diverse varianti della visione del mondo così come si esprime nei pensatori della Germania di Weimar, delineando il «campo filosofico» all'interno del quale i temi «völkisch» si trasmutano in filosofia esistenziale. Pulsioni e fantasmi politici vengono ripercorsi in una lettura che prende atto delle ambivalenze dell'opera heideggeriana e che, se evita le sintesi sospette, riesce a non ricorrere alla troppo comoda separazione tra testo e contesto, tra il rettore nazista e il «pastore dell'Essere».

Pierre Bourdieu, sociologo di fama, professore al Collège de France, si è dedicato tra l'altro allo studio delle grandi istituzioni e corporazioni culturali. Al Mulino è stato tradotto «La distinzione. Critica sociale del gusto» (1983); da Guida «La parola e il potere» (1988). Di recente è uscito «La Noblesse d'Etat» (Paris, Ed. de Minuit, 1989).

Ocr e conversione a cura di Natjus



Pierre Bourdieu

Führer della filosofia?

L'ontologia politica di Martin Heidegger

ISBN 88-15-02392-5

Edizione originale: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988. Copyright © 1988 by Les Editions de Minuit, Paris. Copyright © 1989 by Società editrice il Mulino, Bologna. Traduzione di Girolamo De Michele.

Indice

Avvertenza

Introduzione: Un pensiero ambiguo

La filosofia pura e lo Zeitgeist

Il campo filosofico e lo spazio dei possibili

Una «rivoluzione conservatrice» in filosofia

Censura e messa in forma

La lettura interna e il rispetto delle forme

L'auto-interpretazione e l'evoluzione del sistema

Führer della filosofia?

Avvertenza

Questo testo è stato pubblicato per la prima volta, in forma leggermente differente, nel 1975 negli «Actes de la recherche en sciences sociales». Concepito prima di tutto come un esercizio di metodo, si situa in una prospettiva diversa da quella della denuncia. Poiché l'analisi scientifica non ha nulla a che vedere con la logica del processo e con gli interrogativi da questa suscitati (Heidegger è stato nazista? La sua filosofia è nazista? Bisogna insegnare Heidegger?, ecc.), non è affatto certo che la malsana effervescenza che circonda oggi il filosofo sia veramente favorevole ad una buona ricezione di questo lavoro, di certo anche intempestivo.

La principale modifica che ho apportato, in questa edizione, al di là di qualche nota destinata ad aggiornare l'informazione storica, è consistita nel collocare alla fine i tre capitoli dedicati all'analisi del linguaggio heideggeriano e della lettura che esso richiede. Il che rischia di far passare in secondo piano il fatto che, contrariamente all'idea che solitamente ci si fa della sociologia, è la lettura dell'opera stessa, dei suoi doppi sensi e dei suoi sottintesi ad aver rivelato, in un'epoca in cui tutto ciò era sconosciuto agli storici, alcune delle più inattese implicazioni politiche della filosofia heideggeriana: la condanna dello Stato-providenza, nascosta al fondo della teoria della temporalità; l'antisemitismo, sublimato nella condanna dell'erranza; il rifiuto di rinnegare il coinvolgimento nazista, inscritto nelle allusioni tortuose del dialogo con Jünger; l'ultra-rivoluzionarismo conservatore, che ispira tanto la strategia filosofica del superamento radicale, quanto la rottura col regime hitleriano direttamente provocata, come ha mostrato Hugo Ott, dalla delusione di non veder riconosciuta l'aspirazione rivoluzionaria del filosofo alla missione di *Führer* filosofico.

Tutto questo, leggibile all'interno dei testi, è stato rigettato

dai guardiani dell'ortodossia della lettura, i quali, minacciati nel loro specifico dal progresso delle scienze che non controllano, si aggrappano, come aristocratici delusi, ad una filosofia della filosofia di cui Heidegger ha fornito loro un'espressione esemplare instaurando una frontiera sacra tra ontologia e antropologia. Ma in questo modo non fanno che differire il momento in cui dovranno finire con l'interrogarsi sull'accecamento proprio dei professionisti della lucidità di cui Heidegger ha, ancora una volta, fornito la più compiuta delle manifestazioni, e che il loro rifiuto di sapere ed i loro silenzi altezzosi perpetuano e ratificano.

Introduzione

Un pensiero ambiguo

Ci sono senza dubbio pochi pensieri così profondamente situati e datati quanto la «filosofia pura» (come diceva Croce) di Heidegger¹. Non c'è problema d'epoca, né risposta ideologica dei «rivoluzionari conservatori» a tali problemi, che non siano presenti in questa opera assoluta, ma in forma sublimata e irriconoscibile. Tuttavia, poche opere sono state lette in maniera così profondamente antistorica: perfino coloro che con più determinazione hanno stigmatizzato le compromissioni dell'autore di *Sein und Zeit* col nazismo hanno sempre omesso di cercare nei testi gli indizi, le confessioni e le tracce atte a rivelare o ad illuminare i coinvolgimenti politici del suo autore.

Sarebbe vano voler essere persuasivi su questo costante ed onnipresente riferimento alla situazione storica ed al contesto culturale raffrontando, per esempio, il pensiero di Heidegger a discorsi meno abilmente eufemizzati che ne costituiscono l'equivalente, *a prescindere dal sistema*. La relativa autonomia del campo di produzione filosofica fa sì che simili paragoni possano comprovare *tanto* la dipendenza *quanto* l'indipendenza. Paradossalmente è l'effetto di campo, vale a dire l'effetto esercitato dalle pressioni specifiche del microcosmo filosofico sulla produzione di discorsi filosofici, a dare un fondamento oggettivo all'illusione dell'autonomia assoluta, cosa che potrebbe essere addotta per interdire o rigettare *a priori* ogni accostamento fra l'opera di Heidegger, rivoluzionario conservatore *in filosofia* — ossia nel campo relativamente autonomo della filosofia — e le opere di economisti come Sombart e Spann, o di saggisti politici come Spengler e Jünger, che si sarebbe tentati di definire assai prossimi ad Heidegger, se non fosse impossibile in queste materie ragionare secondo il

criterio che «del resto tutto è uguale». L'analisi adeguata deve costruirsi su un duplice rifiuto: essa rigetta tanto la pretesa del testo filosofico all'assoluta autonomia, con il corrispondente rifiuto di ogni riferimento esterno, quanto la riduzione diretta del testo alle condizioni più generali della sua produzione. Si può riconoscere l'indipendenza, ma a condizione di vedere con chiarezza che essa non è che un altro modo di chiamare la dipendenza nei riguardi delle leggi specifiche di funzionamento interno del campo filosofico; si può riconoscere la dipendenza, ma a condizione di tener conto delle trasformazioni sistematiche a cui vanno incontro i suoi effetti, dal momento che essa si esercita per mezzo dei meccanismi specifici del campo filosofico.

Bisogna dunque rinunciare all'opposizione fra la lettura politica e la lettura filosofica, e sottoporre ad una *duplice lettura*, inscindibilmente politica e filosofica, degli scritti definiti fondamentalmente dalla loro *ambiguità*, ossia dal riferimento a due spazi sociali ai quali corrispondono due spazi mentali. Ignorando l'autonomia relativa del campo filosofico, Adorno riconduce i tratti pertinenti della filosofia di Heidegger direttamente alle caratteristiche della frazione di classe alla quale appartiene: un «corto circuito» che lo condanna a fare di questa ideologia arcaizzante l'espressione di un gruppo d'intellettuali superati dalla società industriale e privi d'indipendenza e di potere economico. Non si tratta di contestare questa relazione, né quella che lo stesso Adorno istituisce fra i temi dell'angoscia o dell'assurdo e la reale impotenza dei produttori di tali temi — soprattutto dopo il libro di Ringer, che riconduce l'evoluzione di coloro che definisce «i mandarini tedeschi» verso il conservatorismo reazionario al declino della loro posizione nella struttura della classe dominante. Tuttavia, non afferrando la mediazione determinante rappresentata dalle posizioni costitutive del campo filosofico e la relazione che queste intrattengono con le opposizioni fondatrici del sistema filosofico, Ringer si lascia irrimediabilmente sfuggire il principio alchemico che pone il discorso filosofico al riparo dalla riduzione diretta alla posizione di classe del suo produttore, e contemporaneamente si trova impossibilitato a rendere ragione di ciò che può sembrare l'essenziale; l'effetto di messa in forma filosofica.

Detrattori che ne rifiutano la filosofia in nome

dell'affiliazione al nazismo, o sostenitori che ne separano la filosofia dall'appartenenza al nazismo: concordano tutti nell'ignorare che la filosofia di Heidegger potrebbe non esser altro che la *sublimazione filosofica* imposta dalla censura specifica del campo di produzione filosofica, dei principi politici o etici che hanno determinato l'adesione del filosofo al nazismo. Ostinandosi ad interrogarsi sui fatti biografici senza porli in relazione con la logica interna dell'opera, gli avversari di Heidegger concedono ai suoi difensori la distinzione che questi ultimi rivendicano esplicitamente fra «l'accertamento critico dei fatti» e «l'ermeneutica dei testi»². Da un lato abbiamo la biografia, con i suoi eventi pubblici e privati, la nascita in una famiglia di piccoli artigiani in un piccolo villaggio della Foresta Nera il 26 settembre del 1889, la scuola elementare a Messkirch, gli studi secondari a Costanza e Friburgo, nel 1909 l'Università di Friburgo con i suoi corsi di filosofia e teologia, il dottorato in filosofia nel 1913, e così di seguito, con, in mezzo, l'adesione al partito nationalsocialista, un discorso di rettorato ed alcuni silenzi. Dall'altro lato abbiamo la biografia intellettuale, «ripulita» da ogni riferimento all'esistenza ordinaria del filosofo. A questo proposito la «Verzeichnis der Vorlesungen und Uebungen von Martin Heidegger», lista degli insegnamenti tenuti da Heidegger fra il 1915 e il 1958, costituisce un documento esemplare: il pensatore, ridotto alla sola pratica temporale ritenuta legittima — l'insegnamento filosofico, e addirittura all'aspetto ufficiale di questo insegnamento³ — si identifica completamente col pensiero, e la vita con l'opera così costituita in essere autosufficiente ed autogenerato.

E tuttavia, i detrattori più convinti non possono fare a meno di essere colpiti dalla presenza, negli scritti più direttamente politici⁴, di certe parole tipiche dell'idioletto filosofico di Heidegger (*Wesen des Seins*, *menschliches Dasein*, *Wesenwille*, *Geschick*, *Verlassenheit*, ecc.) accanto a un vocabolario tipicamente nazista e a «reminiscenze degli editoriali del "Völkische Beobachter" e dei discorsi di Goebbels»⁵. E' significativo che il discorso di rettorato del 27 maggio 1933, intitolato «La difesa (*Selbstbehauptung*, pomposamente tradotto come autoaffermazione) dell'Università», così di frequente invocato per dimostrare l'appartenenza di Heidegger al nazismo, possa trovare posto in una storia del pensiero heideggeriano

tanto pura, e puramente interna, quanto quella di Richardson⁶. Certo l'autore di questa storia espurgata si è impegnato a fondo, per fare apparire una presa di posizione congiunturale come una applicazione (nel senso che Gadamer dà al termine) del tutto conseguente della teoria filosofica (per esempio con l'attacco contro la scienza oggettiva). Ma lo stesso Karl Löwith mette in luce l'ambiguità di questo testo: «Raffrontato con gli innumerevoli opuscoli e discorsi pubblicati, dopo la caduta del regime weimariano, da professori "obbedienti", il discorso di Heidegger è di una levatura molto filosofica ed esigente, un piccolo capolavoro d'espressione e di composizione. Sul piano filosofico, questo discorso è, da cima a fondo, di una ambiguità rara, giacché riesce ad asservire le categorie esistenziali ed ontologiche all'"istante" storico, di modo che esse fanno nascere l'illusione che le loro intenzioni filosofiche procedono *a priori* di pari passo con la situazione politica, e la libertà di ricerca con la coercizione dello Stato. Il "servizio del lavoro" ed il "servizio militare" coincidono col "servizio del sapere" al punto che alla fine della conferenza l'ascoltatore non sa se aprire i *Presocratici* di Diels o arruolarsi nelle file delle S.A. E' per questa ragione che non ci si può limitare a giudicare questo discorso secondo un solo punto di vista, puramente politico, o puramente filosofico»⁷.

Situare Heidegger all'interno del solo spazio politico, facendo perno sull'affinità del suo pensiero con quello di saggisti come Spengler o Jünger, è falso quanto localizzarlo nello spazio «propriamente» filosofico, vale a dire nella storia relativamente autonoma della filosofia, in nome, ad esempio, della sua opposizione ai neo-kantiani. Le caratteristiche e gli effetti più specifici del suo pensiero trovano il loro principio in questa dualità di riferimento, e la loro comprensione adeguata presuppone che si operi in modo cosciente e metodico la duplice messa in relazione che opera in senso pratico l'ontologia politica di Heidegger, una presa di posizione politica che non si esprime se non filosoficamente.

La migliore protezione dei discorsi eruditi contro l'oggettivazione risiede, come si può vedere, nell'immensità del compito che l'esposizione del sistema completo di relazioni, da cui tali discorsi derivano la loro ragion d'essere, presuppone. Per questo motivo, nel caso in questione, si tratterebbe né più né meno di ricostruire la struttura del campo di produzione

filosofica — e tutta la storia di cui questa struttura è il compimento —, la struttura del campo universitario, che assegna al corpo dei filosofi il suo «luogo», come ama dire Heidegger, nonché la sua funzione, la struttura del campo di potere, in cui si definisce il posto dei professori ed il suo divenire, ed anche, progressivamente, l'intera struttura sociale della Germania di Weimar⁸. Sarà sufficiente misurare l'ampiezza dell'impresa per vedere come l'analisi scientifica sia condannata ad attirare su di sé le critiche congiunte dei custodi delle forme che reputano sacrilego o volgare ogni altro approccio che non sia la meditazione interna dell'opera, e di coloro che, consapevoli del fatto che bisogna pensare «in ultima analisi», non avranno alcuna remora a situarsi *col pensiero* al termine dell'analisi per denunciare gli inevitabili limiti di ogni analisi *in atto*⁹.

Capitolo primo

La filosofia pura e lo Zeitgeist

«Nella nostra epoca preoccupante» (*in unserer bedenklichen Zeit*): così parla Heidegger. Bisogna prenderlo alla lettera. Ed anche quando parla del «punto critico» (*das Bedenkliche*) o del «punto più critico» (*das Bedenklichste*)¹. Nonostante ne tragga degli effetti profetici («noi ancora non pensiamo», ecc.), Heidegger dice il vero quando afferma di pensare il Punto Critico, o ciò che denomina una *Umsturzsituation*, una «situazione rivoluzionaria». Heidegger non ha mai cessato di pensare alla sua maniera la profonda crisi di cui la Germania è stata il luogo; o, più esattamente, la crisi della Germania e dell'Università tedesca non ha mai cessato di pensarsi e di esprimersi attraverso Heidegger. La prima guerra mondiale, la (parziale) rivoluzione del novembre 1918 che, concretizzando la possibilità d'una rivoluzione bolscevica, terrorizza a lungo i conservatori ed al tempo stesso delude profondamente gli scrittori e gli artisti (Rilke e Brecht, ad esempio) per un istante entusiasti², i delitti politici (i cui autori restano sovente impuniti), il colpo di stato di Kapp e gli altri tentativi di sovversione, la sconfitta, il trattato di Versailles, l'occupazione della Ruhr da parte dei francesi e le amputazioni territoriali che esasperano la coscienza del *Deutschtum* inteso come comunità di lingua e di sangue, l'enorme inflazione (1919-1924) che colpisce soprattutto il *Mittelstand*, il breve periodo di prosperità (detto *Prosperität*) che introduce brutalmente l'ossessione della tecnica e della razionalizzazione del lavoro, ed infine la grande depressione del 1929: tutto un insieme di eventi che apportano il loro contributo di esperienze traumatizzanti destinate a segnare in maniera duratura, in misura diversa e con effetti diversi, la visione del mondo sociale di una intera generazione di

intellettuali. Queste esperienze trovano una espressione più o meno eufemistica tanto negli innumerevoli discorsi sull'«epoca delle masse» e della «tecnica» quanto nella pittura, la poesia e il cinema espressionisti, ed in quella sorta di patetico e parossistico punto d'arrivo di un movimento cominciato nella Vienna *fin de siècle* che è la «cultura di Weimar», ossessionata dal «disagio della civiltà», la fascinazione per la guerra e la morte, la rivolta contro la civiltà della tecnica e contro i poteri.

E' in tale contesto che si sviluppa, in principio ai margini dell'Università, un'atmosfera ideologica del tutto originale, che impregna poco a poco tutta la borghesia colta: è difficile dire se questa vulgata metafisico-politica sia la volgarizzazione delle teorie economiche o filosofiche erudite, o non sia piuttosto il prodotto di una perpetua reinvenzione autonoma. Ciò che fa credere a un processo di «volgarizzazione» è il fatto che si ritrova tutta una variazione di espressioni che assolvono funzioni equivalenti, ma a dei livelli d'esigenza sempre più deboli dal punto di vista *della forma*, vale a dire dell'eufemizzazione e della razionalizzazione: Spengler, che appare come un «volgarizzatore» di Sombart e di Spann, sembra essere a sua volta «volgarizzato» dagli studenti e dai giovani insegnanti della Jugendbewegung che invocano la fine dell'«alienazione» — uno dei termini chiave del periodo, ma usato come sinonimo di «sradicamento» — in nome di un «radicamento» nel suolo natio, nel popolo e nella natura (con passeggiate nelle foreste e corse in montagna), che denunciano la tirannia dell'intelletto e del razionalismo sordo all'amichevole voce della natura, e che predicano il ritorno alla cultura ed all'*interiorità*, ossia la rottura con la ricerca borghese, materialista e volgare, dell'agio e del profitto. Ma la circolazione agisce altresì nell'altro senso.

Questo discorso confuso, sincretico, non è altro che l'oggettivazione sfocata e fiacca di una *Stimmung* collettiva i cui portavoce sono essi stessi degli echi. Lo stato d'animo *völkisch* è fondamentalmente una disposizione nei confronti del mondo che resta irriducibile a ogni oggettivazione nel discorso o in qualunque altra forma d'espressione, riconoscibile da *un hexis* corporale, da un rapporto col linguaggio ed anche — ma non essenzialmente — da un insieme di padrini letterari e filosofici, Kierkegaard, Dostoevskij, Tolstoj, Nietzsche, e di tesi etico-politico-metafisiche. Ma non è il caso di farsi prendere la mano

dalla ricerca delle fonti: evidentemente, già a partire dal XIX secolo vi sono Paul de Lagarde (nato nel 1827), Julius Langbehn (nato nel 1851) e, più tardi, Othmar Spann (nato nel 1878), continuatore di Adam Müller, o Diederichs, editore del «Die Tat», il cui «nuovo romanticismo» esercita, fino alla sua morte nel 1927, un'enorme influenza; vi sono tutti quegli storici che danno degli antichi Germani una visione dominata dalla teoria razzista che Houston Stewart Chamberlain traeva dalla lettura della *Germania* di Tacito; vi sono i romanzieri *völkisch* e la *Blubo-Literatur* (da *Blut und Boden*, il sangue e il suolo) che glorifica la vita in provincia, la natura ed il ritorno alla natura; vi sono i circoli esoterici, quali i «cosmici» di Klages e Schüler, e tutte le forme immaginabili della ricerca di esperienze spirituali; c'è il «Bayreuther Blätter», giornale antisemita della purificata ed eroica Germania wagneriana, e le grandi rappresentazioni del teatro nazionale; la biologia e la filologia razzista dell'arianesimo, e il diritto inteso alla Carl Schmitt; l'insegnamento ed i manuali che danno ampio spazio all'ideologia *völkisch* e, in particolare, a ciò che è chiamato *Heimatkunde*, l'esaltazione del luogo d'origine³. Queste innumerevoli «fonti», che sgorgano da ogni parte, mostrano la proprietà fondamentale di una configurazione ideologica costituita da parole che funzionano come esclamazioni d'estasi o d'indignazione, e di temi semi-eruditi reinterpretati, prodotti «spontanei» d'invenzioni individuali oggettivamente orchestrate perché fondate sull'orchestrazione dei costumi e sull'accordo affettivo dei fantasmi condivisi che assumono la parvenza dell'unità e al tempo stesso dell'infinita originalità.

Ma lo stato d'animo *völkisch* è altresì un insieme di questioni attraverso le quali è l'epoca stessa che si fa preoccupante ai suoi stessi occhi: questioni confuse come stati d'animo, ma forti ed ossessionanti come fantasmi, riguardanti la tecnica, gli operai, l'*élite*, il popolo, la storia, la patria. Non stupisce che questa problematica del *pathos* trovi nel cinema la sua espressione privilegiata con, ad esempio, le scene di massa di Lubitsch o le code dei film di Pabst (realizzazioni paradigmatiche di *Das Man*), o quella sorta di condensato di tutti i fantasmi ed i problemi che è *Metropolis* di Fritz Lang⁴, traduzione figurativa di *Der Arbeiter* (L'operaio) di Jünger⁵.

A causa del suo carattere debole e sincrético, al limite dell'espressione razionale, l'ideologia *völkisch* ha trovato la sua migliore espressione nella letteratura e soprattutto nel cinema. A questo proposito il libro di Siegfried Kracauer *Cinema tedesco. Dal «Gabinetto del dott. Caligari» a Hitler (1918-1933)*⁶ rappresenta senza dubbio una delle migliori evocazioni dello spirito dell'epoca. Oltre alla presenza ossessiva della strada e delle masse, sono più dettagliatamente presi in considerazione temi come quello dell'«assolutismo patriarcale» in *Ein Glas Wasser* e in *Der verlorene Schuh*, due film di Ludwig Berger che concepiva «l' «avvenire migliore» come un ritorno ai bei tempi andati»⁷, e quello della metamorfosi interiore (*innere Wandlung*) che «conta più di qualsiasi trasformazione del mondo esterno»⁸, uno dei temi più cari ai cuori dei piccoli borghesi tedeschi, come testimonia il successo, all'epoca strepitoso, delle opere di Dostoevskij tradotte da Moller van den Bruck⁹. Un altro tema, infine, doveva conoscere un successo strepitoso: quello della «montagna», che diede origine ad un genere «esclusivamente tedesco». A questo filone appartenevano, fra gli altri, tutti i film del dottor Arnold Franck, divenuto uno specialista nel «mescolare precipizi e passioni, dirupi inaccessibili e insolubili conflitti umani»¹⁰. In realtà, come nota Siegfried Kracauer,

il Vangelo della montagna che Franck cercava di diffondere attraverso queste splendide vedute era il credo di molti tedeschi con titoli accademici o senza, e di parte della gioventù universitaria. Molto prima della prima guerra mondiale, gruppi di studenti di Monaco lasciavano ogni sabato l'uggiosa capitale per le vicine Alpi bavaresi dove si abbandonavano alla loro passione. (...) Pieni di slanci prometeici, scalavano qualche pericoloso «camino», fumavano tranquillamente la pipa in vetta e guardavano dall'alto in basso con infinito orgoglio i «porcellini di valle», come li chiamavano, quelle volgari folle plebee che non facevano mai uno sforzo per elevarsi a maestose altezze¹¹.

Nessuno meglio di Spengler poteva sentire e presentare questo mutamento dello stato d'animo collettivo, ed evocare con precisione una simile atmosfera ideologica: «Il pensiero faustiano comincia a provare la *nausea* delle macchine. Si sta propagando un tedio, una sorta di tregua nella lotta contro la Natura. Ci sono uomini che si volgono a modi di vita *più semplici e più prossimi*

alla Natura: essi consacrano il loro tempo agli sport piuttosto che alle esperienze tecniche. Le *grandi città* diventano odiose per loro, ed essi aspirano a fuggire dall'oppressione schiacciante dei *fatti senz'anima*, dall'atmosfera rigida e glaciale dell'*organizzazione tecnica*. E sono proprio i grandi e creativi talenti che volgono le spalle ai *problemi pratici* e alle *scienze* per dirigersi verso le *speculazioni disinteressate*. L'*occultismo* e lo *spiritismo*, le *filosofie indiane*, la *curiosità metafisica* in senso cristiano o pagano, che erano oggetto di disprezzo all'epoca di Darwin, vedono oggi la loro rinascita. E' lo spirito romano dell'epoca di Augusto: disgustati dalla vita, gli uomini fuggono la *civiltà* e cercano rifugio in quei paesi ove sussistono una vita e delle condizioni primitive, nel *vagabondaggio*, nel suicidio»¹². Ed Ernst Troeltsch presenta la stessa intuizione globale di questo sistema di atteggiamenti muovendo da un punto di vista molto più distante, e quindi molto più obiettivo, in un articolo apparso nel 1921 in cui individua i tratti dominanti della *Jugendbewegung*: il rifiuto dell'esercizio e della disciplina, dell'ideologia del successo e del potere, della cultura eccessiva e superficiale imposta dalla scuola, dell'intellettualismo e della sicumera letteraria, della «grande Metropoli» e dell'innaturale, del materialismo e dello scetticismo, dell'autoritarismo e del regno del denaro e del prestigio. Troeltsch nota poi una attesa di «sintesi, di sistema, di *Weltanschauung* e di giudizi di valore», il bisogno di un'immediatezza e di un'interiorità nuove, di una nuova aristocrazia intellettuale e spirituale per controbilanciare il razionalismo, il livellamento democratico e la vacuità spirituale del marxismo, l'ostilità nei confronti della matematizzazione e della meccanizzazione di tutta la filosofia europea da Descartes e Galileo in poi, il rifiuto della concezione evoluzionista e di ogni affermazione critica, di ogni metodo esatto e di ogni rigore di pensiero e di ricerca¹³.

Il discorso *völkisch*, messaggio colto destinato a gente colta¹⁴, nasce e rinasce senza posa ai margini dell'Università, nei circoli mondani o nei gruppi artistico-intellettuali, e fiorisce nelle università, dapprima presso gli studenti e gli insegnanti subalterni, poi, al termine di una dialettica complessa della quale l'opera di Heidegger è un momento, presso gli stessi maestri. L'effetto degli avvenimenti economici e politici si esercita attraverso la mediazione della crisi specifica del campo

universitario, determinata dall'afflusso degli studenti¹⁵ e dall'incertezza degli sbocchi, dalla comparsa di un proletariato universitario condannato ad «insegnare al di sotto del livello universitario» o a vivere di espedienti ai margini dell'Università (come il maestro spirituale di Hitler, D. Eckart, miserabile editore di una rivistucola di Monaco, «Auf gut Deutsch»), dal declino, a causa dell'inflazione, dello statuto economico e sociale dei professori, di frequente inclini a prese di posizione conservatrici, nazionalistiche, o addirittura xenofobe ed antisemite¹⁶. A ciò va aggiunto l'effetto della richiesta di un insegnamento più pratico, che lo Stato e la grande industria rivolgono all'Università, con premesse e obiettivi differenti, e delle critiche dei partiti politici che, dopo il 1919, includono la riforma dell'istruzione nei loro programmi e contestano le tradizioni intellettualmente e spiritualmente aristocratiche delle università¹⁷.

Il proletariato intellettuale dei «docenti costretti ad insegnare al di sotto del livello universitario per la mancanza di cattedre»¹⁸ e dei «lavoratori intellettuali subalterni» che si sono moltiplicati mano a mano che i grandi istituti scientifici sono divenuti «imprese capitalistiche dello Stato»¹⁹ è accresciuto da tutti quegli studenti eterni che la logica del sistema universitario tedesco autorizza a perpetuarsi nella posizione di insegnanti subalterni. Si ha così, in seno all'Università, una «intelligenza libera» che sistemi più rigidi rinviavano ai caffè letterari: questa intelligenza, letteralmente lacerata dal contrasto fra il trattamento spirituale ed il trattamento materiale che l'Università le offre, è predisposta a svolgere il ruolo di una *avanguardia* che presagisce ed annuncia il destino collettivo di un corpo universitario minacciato nei suoi privilegi economici e simbolici²⁰.

Si può comprendere come a ciò che fu allora chiamata «la crisi dell'Università» si accompagnasse quella che Aloys Fischer denomina «crisi delle autorità» e una ridefinizione dei fondamenti dell'autorità professorale: l'anti-intellettualismo, come tutte le forme d'irrazionalismo mistico o spiritualista, costituisce sempre un buon modo di contestare il tribunale universitario e i suoi verdeti. Ma questo anti-intellettualismo degli studenti e degli insegnanti subalterni minacciati nel loro avvenire non poteva portare ad una messa in discussione

radicale dell'istituzione scolastica poiché, come rileva ancora Fischer, esso si dirigeva contro tradizioni universitarie tradizionalmente screditate fra gli stessi professori, quali il positivismo naturalistico, l'utilitarismo, ecc.²¹ Il declino oggettivo della relativa posizione del corpo docente e la crisi specifica che colpisce le «facoltà di lettere» dalla fine del XIX secolo in poi (con il progresso delle scienze della natura e delle scienze dell'uomo, ed il correlativo ribaltamento delle gerarchie accademiche) non poteva che rendere i docenti universitari inclini a partecipare alla deplorazione del declino della cultura o della civiltà occidentali: l'indignazione conservatrice che si afferma in seno all'Università tedesca dopo il 1918 e che si nutre di slogan o di luoghi comuni come la condanna dell'«individualismo» (o dell'«egotismo»), la denuncia delle «tendenze utilitariste e materialiste», nonché della crisi della conoscenza (*Krise der Wissenschaft*), e così via, si colora in senso politicamente conservatore ed antidemocratico per il fatto di essersi sviluppata in risposta agli attacchi lanciati dai partiti della sinistra (e ripresi, almeno in parte, dalle scienze umane, ed in particolare dalla sociologia) contro le norme accademiche e gli ideali intellettualmente aristocratici delle università tedesche. Franz Ringer indica tutti quei termini che, funzionando come semplici stimoli emotivi, rimandano ad una visione complessiva dell'universo politico: ad esempio, «disintegrazione» (*Zersetzung*) o «decomposizione» (*Dekomposition*) evocano non soltanto l'indebolimento dei vincoli naturali, irrazionali o etici fra gli uomini all'interno di una «società industriale», ma anche le tecniche puramente intellettuali che hanno contribuito alla distruzione dei fondamenti tradizionali della coesione sociale sottoponendoli ad un'analisi critica. Ringer cita a profusione i discorsi antimodernisti, antipositivisti, antiscientifici, antidemocratici, ecc. che i professori tedeschi producono in risposta non alla crisi della cultura, come dicono, ma alla crisi del loro capitale culturale.

Siamo invasi ovunque dalla denigrazione distruttrice, dall'arbitrario, dall'informe, dalla forza di livellamento e meccanizzazione di questa età delle macchine, dalla metodica dissoluzione di tutto ciò che è sano e nobile, dalla volontà di mettere in ridicolo tutto ciò che è forte e serio, di disonorare tutto quel che è sacro e che permette all' uomo che lo

serve di elevarsi²². Mano a mano che le masse avanzano pesantemente sul cammino faticoso e monotono delle loro vite come schiavi o automi, come esseri meccanici privi d'anima e di pensiero, non v'è nulla nella natura e nella società che non appaia, per il loro modo di pensare tecnicizzato e standardizzato, profondamente meccanicizzato. Tutto, esse pensano, (...) è simile a ciò che scaturisce dalla produzione di massa della fabbrica: mediocre, medio: è tutto uguale, e le cose non si possono distinguere se non per il numero. Non esistono, pensano, differenze fra le razze, i popoli e gli Stati, non vi sono gerarchie di talenti e di successi, non v'è alcuna superiorità possibile dell'uno sull'altro, e laddove ancora esistano dei modelli di vita differenti, esse cercano, in odio alla nobiltà di nascita, d'educazione o di cultura, di appiattirli definitivamente²³.

Quando il pensatore di professione crede di pensare il mondo sociale, egli pensa sempre sul già pensato, si tratti del giornale caro ad Hegel, delle opere di successo dei saggisti politici o delle opere dei suoi colleghi, che parlano tutte di questo mondo, ma con eufemismi più o meno abili. I discorsi di accademici quali Werner Sombart o Edgar Salin, Cari Schmitt o Othman Spann, o di saggisti come Moller van der Bruck o Oswald Spengler, Ernst Jünger o Ernst Niekisch, e le innumerevoli varianti dell'ideologia conservatrice o «rivoluzionario-conservatrice» che i docenti tedeschi quotidianamente producevano nei loro corsi, nei loro discorsi e nei loro saggi, sono per Heidegger, così come egli stesso nei confronti degli altri, e ciascuno di essi per gli altri, degli oggetti di pensiero, ma di una specie del tutto particolare, poiché rappresentano una oggettivazione approssimativa (a prescindere dagli schemi di pensiero e d'espressione) dei suoi stessi stati d'animo etico-politici.

Per dare un'idea di queste innumerevoli confluenze tematiche e lessicologiche, che si rafforzano a vicenda, bisognerebbe citare tutta l'opera dei portavoce dello spirito del tempo, che esprimono l'intero gruppo e contribuiscono fortemente a forgiare le strutture mentali realizzando una oggettivazione particolarmente riuscita di disposizioni comuni. Si pensi, in particolare, a Spengler: il suo opuscolo, *Der Mensch und die Technik*, scritto nel 1931, condensa la sostanza ideologica del *Declino dell'Occidente*, del quale il primo volume è apparso nel 1918 ed il secondo nel 1922, e che è divenuto un riferimento comune²⁴.

La denuncia delle «teorie plebee del razionalismo, del liberalismo e del socialismo» trova il suo centro nella critica dell'«ottimismo triviale», della fede nel progresso tecnico e delle «speranze progressiste celestine e rosa-confetto» descritti col linguaggio quasi heideggeriano della perdita della verità dell'esistenza umana come «fugacità», «nascita» e «decadimento»: è significativo che vengano sviluppati in questo contesto, sebbene in forma rudimentale, i temi della coscienza risoluta della morte e della cura, «proiezione di una missione mentale nel futuro» e «preoccupazione di ciò che si diverrà», come tratti distintivi dell'essere umano. La critica della scienza faustiana, semplice «mito», ma «fondato» su una «ipotesi pragmatica» che «ha per fine non quello di comprendere e disvelare i segreti dell'universo, ma di renderli utilizzabili per fini determinati» e della volontà *diabolica* di dominio sulla natura che conduce alla «fede nella tecnica», autentica «religione materialista», sfocia nell'evocazione apocalittica (che preannuncia l'Heidegger dell'*Essenza della tecnica*) del dominio della tecnica sull'uomo, della «meccanizzazione del mondo» e del regno dell'«artificiale» (antitesi dei «manufatti realizzati dai popoli ancora semplici»): «Tutte le cose viventi agonizzano nella morsa dell'organizzazione. Un mondo artificiale penetra ed avvelena il mondo naturale. La civiltà è essa stessa divenuta una macchina, che fa o cerca di fare ogni cosa meccanica-mente. Non riusciamo più a pensare se non in termini di 'cavallivapore'. Non riusciamo più a guardare una cascata senza trasformarla mentalmente in energia elettrica».

Questo tema centrale s'intreccia, senza un apparente legame logico, con l'esaltazione brutale, fino al razzismo, delle «categorie naturali» che «distinguono il forte dal debole, l'astuto dallo stupido», con l'affermazione esplicita dell'«ordine gerarchico naturale», fondato nella biologia come l'opposizione tra il leone e la vacca osservabile nei «giardini zoologici», l'ordine del «genio» e del «dono» che oppone i «capi-nati», gli «animali da preda», i «riccamente dotati» alle «greggi sempre più folte», alla «massa», semplice «residuo negativo», dei «sotto-uomini» votati all'invidia. Il legame, attestato dalla concomitanza fra il tema «ecologico» del «ritorno alla natura» ed il tema gerarchico del «diritto naturale», risiede senza dubbio in una sorta di gioco fantasmatico con la nozione di *natura*: lo

sfruttamento ideologico della nostalgia per la natura agreste e del disagio della civiltà urbana si basa sull'identificazione surrettizia del ritorno alla natura con un ritorno al diritto naturale che può operarsi per diverse vie, come la restaurazione delle relazioni magiche, di tipo patriarcale o paternalista, associate al mondo contadino, o, più brutalmente, l'invocazione delle differenze e delle pulsioni universalmente inscritte nella natura (ed in particolare nella natura *animale*).

A questi due temi centrali vanno ad aggiungersi, a seconda del discorso, dei temi sociologicamente associati: la condanna della città, «totalmente anti-naturale», e delle divisioni sociali, «totalmente artificiali», quali in essa si sviluppano, la denuncia del dominio del pensiero, della ragione, dell'intelletto sulla vita, sull'anima e sulla vita dell'anima, l'esaltazione dell'approccio globale e totalizzante («la sensazione fisiognomica»), che sola può cogliere l'unità della «vita» contro le suddivisioni analitiche.

La verità politica di queste considerazioni con pretese filosofiche è leggibile a chiare lettere in *Preussentum und Sozialismus*, un puro *pamphlet* politico pubblicato nel 1920, che non intacca la fama di profondo pensatore che l'autore di *Untergang des Abendlandes* ha acquisito all'interno della comunità accademica. Spengler vi sviluppa una teoria del «socialismo prussiano» che contrappone al «socialismo inglese», materialista, cosmopolita e liberale: i Tedeschi, risalendo a Federico II, devono rifarsi alla tradizione del socialismo autoritario che, antiliberal e antidemocratico per essenza, conferisce il primato al tutto in rapporto all'individuo votato all'obbedienza, e di cui Spengler discerne le tracce fin nel Partito socialista tedesco di Babel e nei suoi «battaglioni di operai», con il loro senso quasi militare della disciplina, della tranquilla determinazione, e con la loro capacità di morire coraggiosamente in nome di valori superiori.

Per accedere a un'idea propriamente genetica della logica di questa produzione di discorso ci si può rifare a Ernst Jünger, al quale Heidegger ha più volte testimoniato la più grande stima intellettuale: col favore delle libertà accordate a generi letterari quali il diario o il romanzo, che autorizzano ed incoraggiano a coltivare la singolarità delle «esperienze rare», Jünger fornisce evocazioni dirette delle «situazioni primitive» nelle quali si radicano i *fantasmi originari*, principi nascosti delle costruzioni,

spesso laboriose, dello scrittore²⁵.

Con Friedrich George, allo Zoo, *in questa domenica a prezzo ridotto*. La visione delle *masse* è decisamente opprimente, ma non bisogna dimenticare che le si vede attraverso il freddo occhio della statistica²⁶. Due giorni ad *Amburgo*. Anche quando ci si reca di frequente nelle *grandi città* si è ogni volta sorpresi dall'aggravarsi del loro carattere *automatico*²⁷. *Gli spettatori che escono dal cinematografo* rassomigliano ad una, *folla di dormienti* che si risvegliano, ed allorché ci introduciamo in un *locale immerso nella musica meccanica*, crediamo di entrare nell'atmosfera di una *fumeria d'oppio*²⁸. Tutte queste *antenne delle città gigantesche* assomigliano a capelli che si rizzano sopra una testa. Esse provocano contatti *demoniaci*²⁹.

Non manca più che l'evocazione delle situazioni in cui le anime privilegiate possono esperire la propria distinzione: «Gli scompartimenti per i non-fumatori sono sempre meno affollati degli altri; un *ascetismo* anche inferiore *procura spazio agli uomini*»³⁰.

Dopo aver così dato uno sguardo alla visione del mondo sociale propria di questo «anarchico conservatore», eroe della grande guerra nutritosi di Sorel e Spengler³¹, che esalterà la guerra, la tecnica e la «mobilitazione totale» e cercherà una concezione autenticamente tedesca della libertà non nei principi dell'*Aufklärung*, ma in una responsabilità «tedesca» e in un ordine «tedesco»³², che denuncerà il razionalismo e il desiderio borghese di sicurezza per celebrare un'arte di vivere concepita come arte di combattere e di morire, si può interrogare la «filosofia sociale» quale si esprime in *Der Waldgang*, formulazione meno ambiziosa e più trasparente delle tesi di *Der Arbeiter*³³. Quest'opera si organizza attorno ad un insieme di opposizioni che hanno come centro l'antitesi fra l'Operaio, apparentemente eroicizzato dall' allegoria, ed il Ribelle: il primo rappresenta «il principio tecnico», ridotto dalla «tecnica», dal «collettivo» e dal «tipico» allo stato pienamente «automatico»³⁴, sottomesso alla schiavitù della tecnica e della scienza, del comfort e dagli «impulsi ricevuti»³⁵, in una parola l'uomo qualunque, un «numero» la cui addizione meccanica, puramente statistica, produce «le masse», vale a dire le «potenze collettive» dei «bassifondi» che Fera delle tariffe gratuite riversa sui luoghi

fino a quel momento riservati³⁶. Di fronte a questo prodotto negativo di tutti i determinismi della civiltà «tecnica» sta il «Ribelle»³⁷, il poeta, l'unico, il capo, il cui «regno» (elevato, sublime, ecc.) è quel «luogo della libertà chiamato foresta». Il «ricorso alle foreste», «marcia perigliosa che non conduce solamente *al di fuori dei sentieri battuti*, ma al di là delle frontiere della meditazione»³⁸ — come non pensare a *Holzwege*? — promette il ritorno al «suolo natio», alle «origini», alle «radici», al «mito», ai «misteri», al «sacro», al «segreto»³⁹, alla saggezza dei semplici, insomma alla «forza originaria» che appartiene a chi «ha il gusto del pericolo» e preferisce la morte all'avvilimento nella «servitù»⁴⁰. Da un lato, dunque, il «mondo dell'assistenza sociale»⁴¹, dell'eguaglianza, della collettività, del socialismo livellatore⁴², un universo più volte designato come «zoologico»⁴³; dall'altro, il regno riservato ad «una piccola *élite*»⁴⁴, che non rifiuta affatto la fraternità dei «semplici» e dei «modesti»⁴⁵. In tal modo il ricorso è un *ritorno*⁴⁶, e si può comprendere come questa visione del mondo sociale si riassume in una filosofia della temporalità che oppone il tempo lineare, progressivo, progressista, orientato verso la «catastrofe» finale del mondo tecnico, al tempo ciclico, che «fa ritorno», simbolo perfetto della *rivoluzione conservatrice*, della *Restaurazione*, come denegazione della rivoluzione⁴⁷.

Davanti a un universo ideologico talmente monotono che la memorizzazione delle differenze, soprattutto fra gli autori più divulgati, è spesso assai difficile, si pensa innanzitutto — per un riflesso professionale da letterato che lo strutturalismo ha contribuito a rafforzare — a redigere la «tavola» delle opposizioni pertinenti per ciascun autore e per l'insieme degli autori messi in relazione. Di fatto, una simile costruzione formale avrebbe l'effetto di distruggere la logica specifica di queste nebulose ideologiche che si situa al livello degli schemi di produzione, e non del prodotto. Il carattere distintivo dei *topoi* che danno la loro unità oggettiva alle espressioni di un'intera epoca è la loro semi-indeterminazione, che li apparenta alle opposizioni fondamentali dei sistemi mitici: senza dubbio l'intersezione di tutti gli usi dell'opposizione fra cultura (*Kultur*) e civiltà (*Zivilisation*) è pressoché vuota⁴⁸; ciò non impedisce che il controllo pratico di questa distinzione, che funziona come una sorta di *senso dell'orientamento etico e politico*, permetta in

qualche caso particolare di produrre delle distinzioni indeterminate e totali che non saranno mai compiutamente sovrapponibili a quelle di un altro autore, né completamente differenti, e che conferiranno perciò a tutte le espressioni del tempo quell'aria di unità che non resiste all'analisi logica, ma che costituisce una delle componenti principali di una definizione sociologica della contemporaneità.

E' così che in Spengler la cultura si oppone alla civiltà, «lo stato più artificiale ed esteriore di cui è capace l'umanità», come la dinamica alla statica, il divenire al divenuto (*rigor mortis*), l'interiore all'esteriore, l'organico al meccanico, il naturalmente sviluppato all'artificialmente costruito, i fini ai mezzi, l'anima, la vita, l'istinto alla ragione ed alla decadenza. Si vede bene come le opposizioni fondamentali reggano solo appoggiandosi le une sulle altre, come un castello di carte, attraverso analogie molto vagamente definite. E' sufficiente toglierne una perché crolli tutto l'edificio. Ogni pensatore produce, a partire dagli schemi primitivi e dalle equivalenze pratiche che li sostengono, la propria serie⁴⁹: utilizzando la matrice oppositiva nella sua forma primaria, come Spengler, o sotto una forma più elaborata, spesso irriconoscibile, come Heidegger — che vi sostituisce, ma con la stessa funzione, l'opposizione fra il «pensiero essenziale» e le scienze — può dar luogo, a seconda delle occasioni o dei contesti, ad applicazioni che una buona logica farebbe giudicare contraddittorie, benché si giustifichino nella logica delle equivalenze tra le opposizioni pratiche che fondano le sistemattizzazioni parziali.

Il principio dell'unità dello *Zeitgeist* è la matrice ideologica comune, il sistema di schemi comuni che, al di là dell'apparenza di diversità infinita, generano i luoghi comuni, l'insieme delle opposizioni fondamentali, grossolanamente equivalenti, che strutturano il pensiero ed organizzano la visione del mondo: per non nominare che le più importanti, le opposizioni fra cultura e civiltà, fra Germania e Francia, o, sotto un altro rapporto, l'Inghilterra, paradigma del cosmopolitismo, fra la «comunità», la *Gemeinschaft* di Tönnies, ed il «popolo» (*Volk*) o la «massa» atomizzata, fra la gerarchia ed il livellamento, tra il *Führer* o il *Reich* ed il liberalismo, il parlamentarismo o il pacifismo, fra la campagna o la foresta e la città o la fabbrica, fra il contadino o l'eroe e l'operaio o il commerciante, fra la vita o l'organismo

(*Organismus*) e la tecnica o la macchina disumanizzante, fra il totale ed il parziale o il parcellare, fra l'integrazione e la frammentazione⁵⁰, fra l'ontologia e la scienza o il razionalismo senza Dio, eccetera.

Queste opposizioni, ed i problemi che permettono di generare, non sono proprie degli ideologi conservatori, quanto piuttosto inscritte nella struttura stessa del campo di produzione ideologica, dove ha origine, all'interno e a causa degli antagonismi delle posizioni opposte che di questa struttura sono costitutive, la problematica comune a tutti i pensatori del periodo. Il sotto-campo costituito dagli ideologi conservatori, con, come rileva Herman Lebovics, una destra rappresentata da Spengler ed una sinistra, ovvero un'estrema destra, rappresentata, sotto due forme antitetiche e tuttavia prossime, da Niekisch e Junger, è esso stesso interno a questo campo di produzione, e, come testimonia il costante riferimento al liberalismo e al socialismo, le sue produzioni sono segnate, quanto meno negativamente, dall'effetto di questa appartenenza. In tal modo il pessimismo dei conservatori in tema di tecnica, di scienza, di civiltà «tecnica», ecc. è il corrispettivo, strutturalmente imposto, dell' *ottimismo* che Meyer Schapiro identifica con l'«illusione riformista che era largamente diffusa in particolare durante il breve periodo di prosperità del dopoguerra (...) e secondo la quale il progresso tecnologico, accrescendo il tenore di vita e abbassando il costo degli affitti e di altri bisogni, avrebbe risolto i conflitti di classe, o quanto meno favorito lo sviluppo di tecniche di pianificazione efficaci, portando a una pacifica transizione verso il socialismo»⁵¹. Più in generale, la «filosofia» dei rivoluzionari conservatori si definisce in modo essenzialmente negativo come un «attacco ideologico contro la modernità, contro il complesso di idee e di istituzioni che caratterizzano la nostra civiltà liberale, secolarizzata ed industriale»⁵². Tale filosofia si deduce, per semplice inversione di segno, dai caratteri dei suoi avversari: francofilo, ebrei, progressisti, democratici, razionalisti, socialisti, cosmopoliti, gli intellettuali di sinistra (dei quali Heine è il simbolo) richiamano in qualche modo la loro negazione in un'ideologia nazionalista volta alla «restaurazione del *Deutschtum* mistico ed alla creazione di istituzioni capaci di preservare il carattere originario della Germania»⁵³.

Se i dibattiti fra spiriti costretti a riferirsi al medesimo spazio dei possibili e sovente strutturati secondo le medesime opposizioni non sfociano nella più grande confusione, come potrebbe far credere la percezione retrospettiva, che ignora le sottigliezze e le sfumature, lo si deve al fatto che la produzione e la ricezione sono sempre guidate da un senso dell'orientazione etico-politico che, soprattutto in un periodo di crisi politica aggravata da una crisi universitaria, assegna a ciascuna parola, a ciascun tema, anche in apparenza più lontano dalla politica, come la questione della quantificazione nelle scienze o il ruolo dell'*Erlebnis* nella conoscenza scientifica, un posto non equivoco nel campo ideologico, ossia, grosso modo, a sinistra o a destra, dalla parte del modernismo o dell'antimodernismo, del socialismo, del liberalismo o del conservatorismo.

Sombart, come tutti i conservatori che prendono posizione sulla questione della quantificazione (come, ad esempio, Spann e la sua *Ganzheit*), è schierato dalla parte della sintesi e della totalità, e dunque ostile alla sociologia «occidentale» (vale a dire francese e inglese) e a tutto ciò che costituisce il suo «naturalismo», e cioè la ricerca delle leggi meccaniche, la «quantificazione» e la «matematizzazione». Questa conoscenza, di cui Sombart deplora la freddezza e l'incapacità di accedere all'essenza (*Wesen*) della realtà, soprattutto quando si estende al terreno del *Geist*, e che egli oppone alla sociologia «umanistica», vale a dire tedesca, è correlativa, a suo parere, allo sviluppo delle scienze della natura ed alla «disintegrazione» (*Zersetzung*) della cultura europea, correlativa cioè alla laicizzazione, all'urbanizzazione, allo sviluppo d'una concezione tecnologica della conoscenza, dell'individualismo e della scomparsa della «comunità» tradizionale. Come si vede, le sintesi pratiche della percezione sociale colgono la solidarietà affatto organica di tutto un insieme di termini a prima vista privi di nesso. E questa solidarietà, che fa presagire la presenza dell'intera costellazione semantica in ciascuno dei suoi elementi spiega dei sospetti o delle denunce in apparenza sproporzionati rispetto al loro oggetto, quali gli avvertimenti di Weber contro «alcuni idoli il cui culto vediamo oggi trionfare a tutti gli angoli della strada o in tutti i giornali», la «personalità» e l'«esperienza vissuta» (*Erlebnis*)⁵⁴.

Similmente, le parole-chiave dell'opera di Jünger⁵⁵, *Gestalt*,

Typus, organische Konstruktion, total, Totalität, Ganzheit, Rangordnung, elementar, innen, sono sufficienti a situarla per chiunque sappia orientarsi in questo campo: la totalità (*Gestalt, total, Totalität, Ganzheit*), ossia ciò che non può essere colto se non per intuizione (*anschaulich*), che è irriducibile alla somma delle sue parti (in opposizione ad «additivo»), che, al limite, non può essere diviso in parti, ma è composto di «membra» integrate in modo significante in un'unità, si oppone ai concetti immediatamente sospetti di positivismo quali somma, aggregato, meccanismo, analisi, e perfino sintesi, accusata da Rheinhold Seeberg di suggerire l'idea che vi siano dei fatti sparsi da ricomporre. In definitiva, «tutto», «totale», «totalità» sono parole che non necessitano d'altra definizione se non tramite ciò cui si oppongono. La parola «totale» (o «globale») imprime un marchio al discorso e funziona come un esclamativo che connota nel modo voluto le parole che qualifica: è ciò che accade quando i professori tedeschi affermano di voler formare il carattere «globale» degli studenti, quando dichiarano di preferire le intuizioni «globali» alle tecniche «puramente» analitiche, o quando parlano di nazione «globale» (o «totale»)56. In un lessico particolare — in questo caso quello di Jünger — questi termini sono associati ad altre parole *ideologicamente assortite* (*organische, Rangordnung, elementar, innen*, e molte altre). Ogni pensiero si presenta dunque come una costellazione di parole e di temi legati da una coerenza puramente sociologica, fondata sul senso dell'orientamento eticopolitico. Il senso delle relazioni pratiche fra le posizioni e le prese di posizione, che si acquisisce nella frequentazione di un campo e che gli occupanti di posizioni opposte hanno quanto meno in comune, è anche ciò che permette di «sentire» di primo acchito (e ciò in modo semi-esplicito nei momenti di crisi in cui l'ideologia professionale è costretta ad esprimersi ed in cui l'apparenza di autonomia s'indebolisce) le connotazioni etiche o politiche dei termini in apparenza neutri dei linguaggi specializzati, di rinvenire, ad esempio, il tono conservatore di parole apparentemente anodine quali *Schauen, Wesensschau, Erleben, Erlebniss* (i Movimenti giovanili parlavano molto di *Bunderlebnis*, sorta di mistico *Mitsein*) o di percepire i nessi nascosti fra meccanismo o positivismo e tecnica o egualitarismo, o ancora fra utilitarismo e democrazia57.

Nessuno degli ideologi mobilita la totalità degli schemi disponibili, i quali dunque non hanno mai la stessa funzione, né lo stesso peso, nei differenti «sistemi» nei quali si inseriscono. Ciascuno di essi può così produrre, a partire dalla combinazione particolare degli schemi comuni che mobilita, un discorso perfettamente irriducibile agli altri, benché non sia che una forma trasformata di tutti gli altri. L'ideologia deve parte della sua forza al fatto che essa non si realizza che nella e grazie alla orchestrazione degli *habitus* generatori: questi sistemi di disposizioni singolari ma oggettivamente accordati assicurano l'unità nella e grazie alla diversità caleidoscopica dei loro prodotti, semplici varianti di altre varianti, che formano un cerchio il cui centro è dappertutto e in nessun luogo.

I «rivoluzionari conservatori»⁵⁸, borghesi esclusi dalla nobiltà dai posti di prestigio nell'amministrazione dello Stato o piccolo-borghesi frustrati nelle aspirazioni generate dai loro successi scolastici, trovano nella «rinascita spirituale» e nella «rivoluzione tedesca» intesa come «rivoluzione dell'anima» la soluzione mitica alle loro aspettative contraddittorie: la «rivoluzione spirituale» che «rianimerà» la nazione senza rivoluzionarne la struttura è ciò che consente a questi declassati attuali o potenziali di conciliare il desiderio di mantenere una posizione di privilegio nell'ordine sociale con la rivolta contro l'ordine che rifiuta loro tale posizione, così come l'ostilità nei confronti della borghesia che li esclude e la repulsione per la rivoluzione socialista che minaccia tutti i valori tramite i quali essi intendono distinguersi dal proletariato. L'aspirazione regressiva alla reintegrazione rassicurante nella totalità organica di una società agraria (o feudale) autarchica non è che l'altra faccia di una paura astiosa nei confronti di tutto ciò che, nel presente, annuncia un avvenire minaccioso, il capitalismo come il marxismo, il materialismo capitalista dei borghesi come il razionalismo senza dio dei socialisti. Ma i «rivoluzionari conservatori» danno una rispettabilità intellettuale al loro movimento rivestendo le loro idee regressive con un linguaggio a volte preso a prestito dal marxismo e dai progressisti, e predicando lo sciovinismo e la reazione col linguaggio degli umanisti. Tutto questo non può che rafforzare l'ambiguità strutturale del loro discorso e la seduzione che esso esercita perfino nell'ambiente universitario.

L'ambiguità che caratterizza tutta l'ideologia *völkisch*, o «rivoluzionario-conservatrice», è ciò che ad esempio fa sì che pensatori come Lagarde possano sedurre degli accademici liberali che, come Ernst Troeltsch, professano il grande idealismo tedesco nella sua visione estetico-eroica degli uomini e delle nazioni, nella sua fede pseudo-religiosa nell'irrazionale, il sovrannaturale e il divino, nella sua glorificazione del «Genio», nel suo disprezzo per l'uomo politico ed economico, *per l'uomo ordinano dell'esistenza ordinaria* e per la cultura politica che si adatta ai suoi desideri, nella sua repulsione nei confronti della modernità⁵⁹. Il filosofo Franz Böhm vede in Lagarde il principale difensore dello spirito tedesco contro il razionalismo e l'ottimismo cartesiani⁶⁰: in definitiva, se è vero, come nota Mosse, che gli operai ignoravano il messaggio rivoluzionario conservatore, la borghesia colta, dal canto suo, ne era impregnata⁶¹. E la situazione di crisi nella quale si trovavano gli universitari ha senza dubbio contribuito ad indebolire le resistenze di solito associate al disprezzo statutario per gli scrittori.

Così, benché gli storici di professione si siano mostrati cauti sui metodi di Spengler, i più conservatori fra loro non hanno mancato di plaudire alla veemenza delle sue conclusioni. Si può immaginare, conoscendo l'ostilità strutturale degli accademici nei confronti dei «volgarizzatori», quale dovesse essere il livello di connivenza ideologica perché Eduard Meyer, il più famoso storico dell'antichità del suo tempo, potesse scrivere: «Spengler ha brillantemente descritto questi elementi di disintegrazione interna (*Zersetzung*) nei capitoli (del *Declino dell'Occidente*) dedicati alla critica dei punti di vista attualmente dominanti, nei capitoli sullo Stato e la politica, sulla democrazia e sul governo parlamentare e le sue ignobili macchinazioni, sulla stampa onnipotente, sulla natura della grande metropoli, la vita economica, il denaro e le macchine»⁶². E' noto che Spengler ha acquisito presso alcuni fra i più eminenti accademici una reputazione di pensatore che ancora sopravvive (come attesta, ad esempio, l'omaggio insistente che, nella recensione al mio studio *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Hans-Georg Gadamer rende all'«immaginazione fuori dal comune e all'energia sintetica di Spengler, il solitario») ⁶³. Quanto ad Heidegger, che riprende numerosi temi spengleriani, ma in

forma eufemistica (i cani e gli asini del frammento 97 di Eraclito commentato, assieme ad altri, nell' *Introduzione alla metafisica* stanno in luogo del leone e della vacca di Spengler), è noto che egli ha più volte ribadito l'importanza che accordava al pensiero di Jünger. In un saggio dedicato a Jünger, col quale ha intrattenuto dei rapporti ed una corrispondenza ininterrotti, Heidegger scrive: «Nell'inverno 1939-1940 ho commentato *L'operaio* in una piccola cerchia di docenti universitari. Ci si stupiva che da anni ci fosse già un libro che vedeva così chiaro, e che non si fosse ancora imparato a tentare di lasciar muovere lo sguardo sul presente nell'ottica dell'*Operaio*, osando pensare in modo planetario»⁶⁴.

L'ambiguità strutturale di un pensiero che, essendo il prodotto d'un duplice rifiuto, sfocia logicamente nella nozione *auto-distruttrice* di «rivoluzione conservatrice», è inscritta nella struttura generatrice che è al suo principio, vale a dire nello sforzo disperato di andare oltre in una sorta di mistica o eroica fuga in avanti, un insieme di opposizioni non superabili: non è per caso che il libro di Möller van den Bruck, uno dei profeti del «conservatorismo rivoluzionario», che predicava l'unione mistica tra l'ideale del passato germanico e l'ideale del futuro tedesco, il rifiuto dell'economia e della società borghesi ed il ritorno al corporativismo, avesse per titolo dapprima «Terza Via», e poi *Il terzo Reich*. La strategia della «terza via», che esprime nell'ordine ideologico la posizione oggettiva di questi autori nella struttura sociale, genera, applicandosi a differenti campi, discorsi omologhi. Spengler rivela molto chiaramente questa struttura generatrice; interrogandosi sulla natura della tecnica, egli oppone due classi di risposte, la prima, quella degli «idealisti e degli ideologi, ultimi epigoni del classicismo del tempo di Goethe», che ritengono, la tecnica «inferiore» alla «cultura» e che fanno dell'arte e della letteratura il valore dei valori, la seconda, quella del «materialismo, un prodotto essenzialmente inglese, infatuazione degli sprovveduti della prima metà del XIX secolo, della filosofia del giornalismo liberale, delle riunioni di massa e degli scrittori marxisti e socio-etici che si prendevano per pensatori e oracoli»⁶⁵. Il campo delle opposizioni specifiche in rapporto al quale si costituisce la problematica spengleriana della tecnica è del tutto omologa a quello che orienta le sue opzioni politiche, quali l'opposizione fra il liberalismo e il

socialismo che egli «supera» con una serie di paradossi molto heideggeriani: «Il marxismo, dice da qualche parte, è il capitalismo degli operai»; oppure, con una strategia che condivide con Niekisch e qualcun altro, egli identifica le virtù prussiane dell'autoritarismo, della subordinazione e della solidarietà nazionale con quelle che richiede il socialismo; o ancora, egli stabilisce, come Jünger, che tutti — dall'imprenditore all'operaio — sono lavoratori.

E' attorno ad una strategia della terza via, destinata a superare una coppia di opposizioni, il capitalismo e il socialismo, che si organizza il pensiero di Sombart: il socialismo marxista è al tempo stesso troppo rivoluzionario e troppo conservatore, in quanto non si oppone allo sviluppo dell'industria e ai valori della società industriale; nella misura in cui esso rigetta la forma, ma non l'essenza, della civiltà moderna, il marxismo rappresenta una specie corrotta del socialismo⁶⁶. E' questo il centro di questa sorta di radicalismo sviato: associando il più brutale degli odi nei confronti dell'industria e della tecnica, il più intransigente élitismo ed il più crudo disprezzo delle masse, Sombart vuole sostituire la «vera religione» alla teoria della lotta di classe che, riducendo l'uomo al livello d'un maiale (*Schweinehund*), minaccia l'anima delle masse e ostacola lo sviluppo di una vita sociale armoniosa⁶⁷. Niekisch, principale rappresentante del «nazional-bolscevismo», giunge a posizioni simili a quelle di Spengler partendo da strategie pressoché opposte, poiché conta sul nazionalismo, il militarismo ed il culto dell'eroismo per trascinare le classi medie nella rivoluzione: identificando la classe con una nazione, Niekisch fa dell'operaio tedesco un «soldato dello Stato» che deve mostrare tutte le grandi virtù prussiane, obbedienza, disciplina, spirito di sacrificio, ecc.

È in una logica assai prossima a questa che si situa *Der Arbeiter* di Ernst Jünger, il quale, sebbene legato a Niekisch (scrive nel suo giornale «Widerstand»), è il portavoce intellettuale dei rivoluzionari conservatori dei quali professa le tesi razziste⁶⁸. Si tratta di superare l'alternativa, della quale Sombart ha fornito la formulazione archetipica, tra democrazia e socialismo: da un lato la democrazia liberale, identificata con l'individualismo e l'anarchia interiore ed esteriore, in quanto regno del borghese «che non è in relazione con la totalità» e che

fa della sicurezza il valore supremo; dall'altro, il socialismo, incapace di realizzare un ordine nuovo, in quanto prodotto dalla trasposizione del modello borghese sul movimento operaio, ossia sulla «massa», forma sociale «nella quale si pensa l'individuo». Questo antagonismo non può essere trasceso se non mediante l'instaurazione di un ordine fondato sul «piano del lavoro», grazie al quale il «tipo dell'Operaio» (*der Arbeiter*) domina la tecnica in virtù della sua tecnicità superiore.

Il «tipo dell'Operaio», superamento del borghese e del proletario, «nel quale saranno debellati i valori individuali così come i valori delle masse», come dirà Rauschnigg, non ha nulla a che vedere con l'operaio reale, dipinto con tutte le tinte del razzismo classista; il suo regno si esercita sulla «costruzione organica» che non ha nulla in comune con la «massa meccanica». E' più o meno impossibile fornire un resoconto analitico di questa confusa mitologia che, orientata secondo lo schema della «rivoluzione conservatrice», realizza la *conciliatio oppositorum*, permettendo così di avere al tempo stesso la disciplina prussiana e il merito individuale, l'autoritarismo e il populismo, il macchinismo e l'eroismo cavalleresco, la divisione del lavoro e la totalità organica. L'Operaio, una specie di eroe moderno, alle prese con lo «spazio del lavoro» dove «l'esigenza di libertà sorge in quanto esigenza di lavorare» e dove «la libertà ha qualcosa di esistenziale», è in contatto immediato col «primitivo» (nel senso di «originario») e, a questo titolo, può accedere ad una «vita unitaria»; l'Operaio non è corrotto dalla cultura; egli è posto in condizioni di esistenza che, come il campo di battaglia, mettono in questione l'individuo e la massa, ed anche il «rango» sociale; egli è colui che mobilita la tecnica, strumento neutro. Tutto questo lo predispone ad imporre un nuovo ordine sociale, di tipo militare, forma tristemente prussiana della tecnocrazia eroica che sognavano Marinetti ed i futuristi italiani: «Nel concetto prussiano di dovere si compie l'atto con cui è domato l'elementare, secondo esempi registrati dalla nostra memoria: il ritmo delle marce, la condanna a morte dell'erede al trono, le magnifiche battaglie che si dovettero vincere con una nobiltà domata e con mercenari addomesticati. Tuttavia, gli unici possibili eredi della prussianità, gli operai, non escludono l'elementare, ma lo includono; essi sono passati attraverso la scuola dell'anarchia, attraverso la distruzione degli antichi

legami, ed è per questo che essi devono realizzare la propria aspirazione alla libertà in un nuovo tempo, in un nuovo spazio e tramite una nuova aristocrazia»⁶⁹. In definitiva, la soluzione consiste qui nel sanare il male col male, nel cercare nella tecnica, ed in quel prodotto puro della tecnica che è l'Operaio, riconciliato con se stesso nello Stato totalitario, il principio di dominazione della tecnica⁷⁰. «Da un lato, soltanto uno spazio totalmente tecnico renderà possibile un dominio totale, dall'altro, soltanto un siffatto dominio sulla tecnica possiede realmente il potere di disporre»⁷¹. La soluzione dell'antinomia è ottenuta spingendosi al limite: come nel pensiero mistico, la tensione spinta all'estremo si risolve in un completo rovesciamento del pro in contro. E' la stessa logica magica dell'unione dei contrari che, in questa frangia estremista dei rivoluzionari conserva-tori, porta al pensiero del *Führer*, limite di ciò di cui si ritiene egli sia il superamento, in quanto unione del culto dell'eroe e di un movimento di massa. Si pensi a quel poema di Stephan George (altro maestro spirituale di Heidegger), *Algabal*: simbolo della rinascita all'interno e ad opera dell'Apocalisse, Algabai è un capo nichilista al tempo stesso crudele e tenero, che vive in palazzi artificiali e che, per noia, compie atti di grande crudeltà destinati ad apportare la rinascita con la loro travolgente efficacia⁷². Secondo una logica analoga, il populismo fantastico di Jünger, denegazione fantasmatica del marxismo, riconcilia il culto del popolo (*Volk*) con l'odio aristocratico per la «massa», trasfigurata dalla mobilitazione nell'unità organica; oltrepassa l'orrore per la monotonia anonima e per l'uniformità vuota che si legge sul volto dell'operaio⁷³ in quella perfetta realizzazione dell'uniformità vuota che è l'irreggimentazione militare: liberare l'Operaio dall'«alienazione» (nel senso della *Jugendbewegung*) significa liberarlo dalla libertà alienandolo nel *Führer*⁷⁴.

Si può comprendere meglio che cosa vuoi dire Heidegger quando scrive a Jünger che «*Die Frage nach der Technik* [la questione della tecnica] deve alle descrizioni contenute nell'*Operaio* un impulso durevole»⁷⁵. L'accordo ideologico è, su questo punto, completo, come testimonia questo estratto del discorso pronunciato da Heidegger, ai tempi del suo rettorato, il 30 ottobre 1933: «Il sapere ed il possesso di questo sapere, nell'accezione in cui il nazionalsocialismo intende il termine,

non separa affatto in classi, ma al contrario unisce e lega i membri della patria e gli stati nell'unico e grande volere dello Stato. Così le parole "Sapere" e "Scienze", "Operaio" e "Lavoro", hanno ricevuto un *altro senso* ed un *suono nuovo*. L'"Operaio" non è, come voleva il marxismo, il mero oggetto dello sfruttamento. Lo stato di operaio (*Der Arbeiterstand*) non è la classe dei diseredati (*Die Klasse der Enterbten*) che si fanno carico della lotta generale delle classi»⁷⁶. Al di là di questa confluenza quasi letterale su un punto centrale della «filosofia politica» sviluppata in *Der Arbeiter*, è il centro stesso dell'ontologia heideggeriana, la sua visione dell'essere e del tempo, della libertà e del nulla che si trova espressa, o quanto meno suggerita, nel *pathos* metafisico-politico in *Der Arbeiter*, cioè sotto una forma che ne lascia trasparire il fondamento propriamente politico. E' il movimento stesso dell'approccio jüngeriano che viene ripreso da Heidegger, allorché questi afferma che è nel «pericolo estremo» che si manifesta, «contrariamente ad ogni aspettativa», il fatto che «ciò che costituisce l'essere della tecnica alberga in sé il possibile sorgere di ciò che salva», o ancora, secondo la stessa logica, che è la realizzazione dell'essenza della metafisica nell'essenza della tecnica, compimento estremo della metafisica della volontà di potenza, a dare accesso al superamento della metafisica⁷⁷. Il nichilismo jüngeriano, che concepisce se stesso come una rivolta contro la decadenza europea, intende sostituire l'azione alla contemplazione e privilegiare la risoluzione della scelta rispetto al fine scelto e, al limite, il volere di volere, secondo la parola di Heidegger, rispetto alla volontà di potenza. L'estetismo guerresco di Jünger si ispira fundamentalmente all'odio della debolezza, dell'irrisolutozza, dell'incertezza autodistruttiva della ragione raziocinante ed anche della distanza che si apre fra le parole e la realtà sensibile e sensuale. E se Jünger esprime il nichilismo antirazionalista e le forze sociali che hanno portato all'avvento del nazionalsocialismo in maniera più cruda e brutale — e dunque più chiara — che il professore di filosofia tedesco, egli condivide con l'autore di *Essere e tempo* questa sorta di partito preso del rischio, del pericolo che impone di porsi in quel punto della distruzione in cui la libertà diviene percettibile, di affermare la propria responsabilità provando la violenza elementare del qui ed ora: «Qui l'anarchia è la pietra di paragone dell'indistruttibile, che si cimenta volentieri con

l'annientamento». E' nel giocare col nulla, così come si gioca col fuoco, che ci si mette alla prova e che si prova la propria libertà. Lo sviluppo storico non è che una sorta di vuoto dinamico, un nulla in movimento, un movimento del niente verso il niente; situato «al di là dei valori», esso «non possiede alcuna qualità». Si tratta di «oltrepassare quel punto in cui il nulla (*das Nichts*) appare più desiderabile di qualsiasi altra cosa in cui ancora sia insita la minima possibilità di dubbio» e di ricongiungersi con «una società di anime primitive, in una razza primordiale che non ha ancora esordito come soggetto di una missione storica, e perciò è libera per nuovi compiti»⁷⁸. Il nazionalismo, l'esaltazione della razza tedesca e delle sue ambizioni imperialiste possono parlare il linguaggio politico, o semi-politico, della risolutezza e del controllo, del comando e dell'obbedienza, della volontà, del sangue, della morte e dell'annientamento come modalità della mobilitazione totale; essi possono anche parlare, come avviene con Heidegger, il linguaggio metafisico o quasi metafisico della volontà di potenza come volontà di volere, come affermazione d'una volontà messa al servizio non del fine, ma del superamento del sé, o ancora il linguaggio del confronto risoluto con la morte come esperienza autentica della libertà.

In Jünger i fantasmi e gli slogan del nichilismo politico affiorano sotto il linguaggio nietzscheano; con Heidegger, il nichilismo politico e la stessa tradizione nietzscheana, per tacere della vulgata «rivoluzionario-conservatrice» degli Jünger o Spengler, debbono piegarsi alle esigenze della meditazione ontologica del lettore dei presocratici, di Aristotele e dei teologi cristiani, di modo che la solitaria ricerca del pensatore autentico sembra non aver alcunché in comune con l'avventurismo teorico del guerriero disilluso. La frontiera è quella che separa il profano ed il professionista che sa che cosa significa parlare, poiché conosce, quanto meno nella modalità pratica, lo spazio nel quale il suo discorso si troverà gettato, vale a dire *il campo delle prese di posizione compossibili* rispetto alle quali la propria posizione si troverà definita negativamente, differenzialmente. E' la conoscenza di questo spazio dei possibili che permette di «prevedere le obiezioni», ovvero di anticipare il significato ed il valore che, sulla base delle tassonomie vigenti, saranno attribuiti ad una presa di posizione determinata, e di smentire in anticipo

le letture rifiutate: il «senso filosofico» si identifica col controllo pratico o cosciente dei segni convenzionali che costellano lo spazio filosofico, permettendo al professionista di *dissociarsi* rispetto alle posizioni già definite, di *difendersi* da tutto ciò che verosimilmente gli sarà imputato («Heidegger si difende da ogni pessimismo»), in definitiva di affermare la *propria differenza* attraverso e all'interno di una forma che presenta tutti quei segni atti a farla *riconoscere*. Un pensiero socialmente riconosciuto come filosofico è un pensiero che implica il riferimento al campo delle prese di posizione filosofiche e il controllo, più o meno cosciente, della verità delle posizioni che esso occupa all'interno di un tale campo. In ciò, il filosofo di professione si oppone al «filosofo *naïf*» che, come il pittore *naïf* nel suo universo, non sa letteralmente né ciò che dice, né ciò che fa. Ignorando la storia specifica della quale il campo filosofico è il compimento e che si trova inscritta nelle posizioni socialmente istituite e nella problematica specifica, come spazio delle prese di posizione possibili per gli occupanti delle differenti posizioni, il dilettante esprime un pensiero grezzo, destinato a servire da materia grezza, come *Der Arbeiter* per Heidegger, alle meditazioni coscienti di sé del vero professionista, capace di costituire come tale il *problema* al quale il profano risponde senza saperlo; accade anche che quest'ultimo ignori a tal punto la regola fondamentale del gioco da diventare esso stesso l'oggetto o lo zimbello del pensiero dei professionisti. Così quando G.E. Moore si rende colpevole di quella sorta di anacronismo consistente nel prendere sul serio lo scetticismo e nel trattare questo problema come se Kant (e la distinzione fra il trascendentale e l'empirico) non fosse esistito, e dunque nel sospendere quella sorta di sospensione della credenza ordinaria che definisce la credenza propriamente filosofica, si espone a uno dei verdetti più terribili che possano enunciare filosofi pur inclini a celebrare la sapiente ingenuità dei ritorni all'originario: «Moore è *naïf*, laddove Sesto Empirico era semplicemente innocente»⁷⁹. (Si tratta — sia detto per inciso — della strategia che i filosofi utilizzeranno spontaneamente contro ogni messa in discussione proveniente dal «senso comune» o contro l'oggettivazione scientifica dei presupposti inerenti all'appartenenza al campo filosofico, all'*illusio* propriamente filosofica come posizione e spazio mentale conformi a questo spazio sociale).

Si può supporre che un filosofo che padroneggi il proprio mestiere, come Heidegger, sappia ciò che fa quando sceglie Jünger come oggetto di riflessione (soprattutto collettiva e pubblica): Jünger pone le sole questioni (politiche) alle quali Heidegger abbia accettato di rispondere, le sole questioni (politiche) che abbia *fatto proprie*, a prezzo di un lavoro di *ritraduzione* che permette di vedere all'opera il modo di pensiero filosofico. Il passaggio che Heidegger opera da uno spazio mentale (e sociale) ad un altro presuppone una cesura radicale, paragonabile a ciò che, in un altro campo, è stato chiamato «cesura» o «rottura epistemologica». La frontiera tra la politica e la filosofia è un'autentica soglia ontologica: le nozioni che si riferiscono all'esperienza pratica e quotidiana, e le parole, sovente le stesse, che le designano subiscono una trasformazione radicale che le rende irricognoscibili agli occhi di quelli che hanno accettato di fare il balzo magico in un altro universo. Così, Jean-Michel Palmier esprime senza dubbio l'opinione comune dei commentatori quando scrive: «è difficile non restare sorpresi dall'importanza che Heidegger ha accordato a questo libro (*Der Arbeiter*)»⁸⁰. L'alchimia filosofica (come l'alchimia matematica quando trasforma una velocità in derivata o un'area in integrale, o l'alchimia giuridica quando trasmuta una questione o un conflitto in processo) è una *metabasis eis allo genos*, un passaggio a un altro ordine, nell'accezione di Pascal, ed è inseparabile da una *metanoia*, un mutamento di spazio sociale che presuppone un mutamento di spazio mentale.

Si spiega così il fatto che il filosofo, che per professione pone questioni, e segnatamente quelle questioni che l'esperienza dossastica del mondo quotidiano esclude per definizione, non risponde mai direttamente alle questioni «ingenua», vale a dire per lui non pertinenti, o impertinenti, come ad esempio quelle che il senso comune si pone in merito alle sue questioni (sull'esistenza del mondo esterno, sull'esistenza degli altri, ecc.), e soprattutto quelle questioni che il sociologo desidererebbe porgli a partire dal proprio spazio, sociale e mentale, come le questioni cosiddette «politiche», e cioè *apertamente*, dunque «ingenuamente», politiche. Può rispondere solo a questioni filosofiche, vale a dire alle questioni che gli vengono poste o che si pone nel solo linguaggio pertinente, il linguaggio filosofico, ed alle quali non può (di fatto e di diritto) rispondere, se non dopo

averle riformulate nel suo idioletto filosofico. Sarebbe sbagliato leggere queste notazioni come aforismi di un moralista animato da stizza critica: questa posizione di distanza si impone in modo molto generale come la sola possibile a chiunque intenda essere accettato in un universo dotto, ovvero intenda esservi riconosciuto quale legittimo partecipante e, a maggior ragione, voglia avervi successo; è una posizione scontata per chiunque sia dotato di *habitus* conforme, ossia già in partenza adeguato alla necessità strutturale del campo e pronto ad accettare, spesso senza conoscerli, i presupposti oggettivamente implicati nella legge fondamentale del campo.

In conclusione, non ci si attenda dal filosofo che egli parli crudamente il crudo linguaggio della politica; bisogna leggere fra le righe il commento al testo di Jünger: «*L'operaio* appartiene alla fase del “nichilismo attivo” (Nietzsche). L'azione di quest'opera consisteva — e consiste ancora, in una funzione mutata — nel mostrare “il carattere totale del lavoro” di tutta la realtà, a partire dalla figura dell'operaio». E, due pagine oltre: «Ma l'ottica e l'orizzonte che guidano la descrizione non sono più o non sono ancora determinati come allora, perché lei ora non prende più parte a quell'azione di nichilismo attivo che, nell'*Operaio*, è già pensato nel senso di Nietzsche nella direzione di un oltrepassamento. “Non prendere più parte” non significa tuttavia “stare fuori” dal nichilismo, soprattutto se l'essenza del nichilismo non ha niente di nichilistico e se la Storia di questa essenza resta qualcosa di più antico e di più recente delle fasi “storiograficamente” constatabili delle diverse forme di nichilismo»⁸¹. Ciò che emerge, attraverso tutti i sottintesi, è che il problema del totalitarismo, dello Stato totalitario che perviene ad imporre, attraverso la tecnica, il suo dominio sull'intera esistenza si pone sempre, anche quando sia storicamente terminata questa forma storica particolare di nichilismo. Si può comprendere meglio il seguito: «Non c'è oggi uomo avveduto che non voglia ancora negare che il nichilismo, nelle sue forme più diverse e più nascoste, sia la “condizione normale” dell'umanità. Ne sono la miglior prova i tentativi esclusivamente reattivi fatti contro il nichilismo che, invece di lasciarsi coinvolgere in un confronto con la sua essenza, praticano la restaurazione del passato. Essi cercano la salvezza nella fuga, e precisamente nella fuga dinnanzi alla vista della problematicità

della posizione metafisica dell'uomo. La stessa fuga urge anche là dove in apparenza si rinuncia a ogni metafisica, sostituendola con la logica, la sociologia e la psicologia»⁸². Nel medesimo testo si può ancora leggere che lo Stato totalitario e la scienza moderna costituiscono delle «conseguenze necessarie dello sviluppo essenziale della tecnica» e che — e qui il rovesciamento è spinto un po' lontano — il solo, autentico pensiero non reazionario è quello che si confronta col nazismo per pensarne «risolutamente» l'essenza, e non per fuggirla. Era anche il senso della famosa frase dell'*Introduzione alla metafisica*, corso tenuto nel 1935 e pubblicato senza alcuna modifica nel 1953, sull'«intima verità e grandezza» del nazionalsocialismo, «cioè dell'incontro tra la tecnica planetaria e l'uomo moderno»⁸². Il percorso va, con tutta evidenza, dall'aristocratismo denegato di *Sein und Zeit* al recupero filosofico del nazismo, che si trova in qualche modo banalizzato in quanto manifestazione parossistica di uno stato di sviluppo dell'essenza della tecnica. Nessuno meglio di Jünger può capire al volo questa sorta di rivalutazione senza rinnegamento di una traiettoria che egli più o meno ha condiviso con Heidegger, perfino nell'incapacità di assumersi risolutamente la responsabilità delle conseguenze del richiamo alla responsabilità⁸³. Il nichilismo nazista, tentativo eroico per superare, spingendosi al limite jungeriano, il nichilismo di cui rappresenta la forza estrema, costituisce l'estrema affermazione della differenza ontologica: non resta che affrontare risolutamente questa separazione, dualità insuperabile fra l'Essere e gli essenti da cui è per sempre separato. La filosofia eroica del disprezzo della morte che si oppone alla fuga nell'assistenza deve lasciare il posto ad una filosofia, non meno eroica, del confronto risoluto con questa distanza assoluta. Il rifiuto di ogni trascendenza metafisica, stadio supremo della volontà di volere, estremo sforzo volto ad ignorare l'assenza dell'Essere (che Heidegger scopre e condanna negli ultimi scritti di Jünger, in particolare *Über die Linie*) conduce alla *Gelassenheit* mistica, all'attesa di una rivelazione antinichilistica dell'Essere.

Ritroviamo così al termine, quando la terza via (nel senso di Möller van den Bruck) dell'oltrepassamento eroico si è definitivamente chiusa, la disperata impotenza (dell'intellettuale situato in posizione di dominante-dominato all'interno della struttura sociale) che si dava al principio. Quando è finito il

tempo del pensiero potente e dell'incoraggiamento attivo al nichilismo attivo della mobilitazione totale come purificazione spirituale, resta il pensiero dell'impotenza, il *nichilismo passivo* che mantiene una differenza altrettanto radicale fra il pensatore pervenuto al distacco e tutti quelli che, potenti o no, si abbandonano all'oblio dell'Essere.

Capitolo secondo

Il campo filosofico e lo spazio dei possibili

Ma Heidegger non si rivolge soltanto a Jünger. Il suo discorso si definisce, soggettivamente e oggettivamente, rispetto a due differenti spazi sociali e mentali: lo spazio della saggistica politica e lo spazio propriamente filosofico. Perfino in un discorso sulla tecnica dedicato a Jünger, che dunque sembrerebbe esserne l'apparente destinatario, Heidegger guarda, in qualche modo «al di là della sua testa», a tutt'altri interlocutori (come testimonia in particolare il titolo che egli darà, al momento della pubblicazione, a questo testo apparentemente essoterico sulla tecnica: *Contributo alla questione dell'Essere*). Pensatore filosoficamente sovversivo, Heidegger conosce e riconosce le legittime poste in gioco del campo filosofico (come testimoniano a sufficienza i. suoi espliciti riferimenti agli autori canonici, contemporanei o passati), e rispetta abbastanza profondamente la radicale scissione che l'*ethos* accademico stabilisce fra la cultura e la politica¹ da sottomettere i suoi fantasmi sociali e le sue disposizioni etiche o politiche, senza neppure aver bisogno di volerlo, ad una ristrutturazione atta a renderli *irriconoscibili*².

Contemporaneo di Spengler e Jünger nel tempo essoterico della politica, Heidegger è contemporaneo di Cassirer e di Husserl nella storia autonoma del campo filosofico. Se, come abbiamo appena visto, Heidegger è *situato* in un momento determinato della storia politica della Germania, egli *si situa* in un momento della storia interna della filosofia, e, più esattamente, nella serie dei ritorni successivi ad un Kant ogni volta differente, perché ogni volta costruito contro il precedente, che scandiscono la storia della filosofia universitaria tedesca: così come Cohen e la scuola di Marburgo rifiutano la lettura

fichtiana di Kant, Heidegger rigetta la lettura dei grandi neokantiani che a suo parere riduce la *Critica della ragion pura* ad una ricerca delle condizioni di possibilità della scienza, asservendo la riflessione a delle verità che la precedono di fatto e di diritto³. Ma, seguendo altre genealogie, lo si può anche situare al punto d'intersezione delle linee fondate da Kierkegaard, Husserl e Dilthey. L'inserimento nel campo implica l'inserimento nella storia del campo, ovvero l'integrazione nell'opera della storia del campo, attraverso il riconoscimento e la conoscenza della problematica storicamente costituita che vi si trova praticamente istituita. La genealogia filosofica che il filosofo adotta col favore delle ricostruzioni retrospettive è una finzione fondata: l'erede di una tradizione letteraria parla sempre dei suoi precursori o dei suoi contemporanei a partire da quella distanza che egli assume in rapporto ad essi.

Sarebbe dunque perfettamente vano cercare di comprendere un pensiero filosofico così manifestamente professorale come quello heideggeriano al di fuori delle sue relazioni col campo filosofico nel quale questo pensiero è radicato: Heidegger non ha mai cessato di pensare e di pensarsi in relazione ad altri pensatori — e, per un apparente paradosso, tanto più quanto più andavano affermandosi la sua autonomia e la sua originalità. Tutte le opzioni fondamentali di Heidegger, opzioni che trovano il loro principio nelle disposizioni più profonde del suo *habitus* e la loro espressione nelle coppie «cardinali» di concetti antagonisti derivati dallo spirito del tempo, si definiscono in riferimento ad uno spazio filosofico già costituito, cioè in riferimento a un campo di prese di posizione filosofiche che riproduce nella sua logica particolare il reticolo di posizioni sociali nel campo filosofico. E' attraverso questo permanente riferimento al campo di prese di posizione filosofiche possibili che si attua la trasfigurazione filosofica delle prese di posizione etico-politiche; è attraverso questo riferimento che si impongono sia il problema, sia *l'universo strutturato delle soluzioni possibili* che determina in anticipo il significato filosofico d'una presa di posizione, anche inedita (ad esempio antikantiana, neo-tomista). E' sempre questo riferimento che, tramite l'omologia (più o meno consapevolmente sentita) fra la struttura delle prese di posizione filosofiche e la struttura delle prese di posizione apertamente politiche, delimita, per un determinato pensatore, il

ristrettissimo ventaglio di prese di posizione filosofiche compatibili con le sue opzioni etico-politiche.

Le prese di posizione si pongono e s'impongono come filosofiche nella misura, e solo nella misura in cui si definiscono in rapporto al campo delle prese di posizione filosoficamente conosciute e riconosciute in un dato momento; nella misura in cui esse giungono a farsi conoscere come risposte pertinenti alla *problematica* che si impone in un dato momento sotto la forma degli antagonismi costitutivi del campo. L'autonomia relativa del campo è contrassegnata dalla capacità che esso detiene di frapporre, tra le disposizioni etico-politiche che orientano il discorso e la forma finale di tale discorso, un sistema di problemi e di oggetti di riflessione legittimi, e di imporre con ciò una trasformazione sistematica ad ogni intenzione espressiva: mettere in forma filosoficamente significa mettere in forma politicamente, e la trasformazione che il passaggio da uno spazio sociale, inseparabile da uno spazio mentale, a un altro presuppone, tende a rendere irriconoscibile la relazione fra il prodotto finale e le determinazioni sociali che sono alla sua origine, poiché una presa di posizione filosofica non è mai altro che l'omologo, a prescindere dal sistema, di una presa di posizione etico-politica «ingenua».

Il doppio inserimento del filosofo, definito dalla posizione che gli è assegnata nello spazio sociale (e, più esattamente, nella struttura del campo del potere) e dalla posizione che egli occupa nel campo di produzione filosofico, è all'origine di processi di trasformazione che si avviano in stretta correlazione con i meccanismi inconsci del funzionamento del campo, ritradotti dall'*habitus*, e con le strategie cosce di sistematizzazione. Così, la relazione che Heidegger intrattiene con le posizioni più rilevanti dello spazio politico, liberalismo e socialismo, marxismo o pensiero «rivoluzionario-conservatore», o con le posizioni sociali corrispondenti, si costituisce in pratica solo attraverso tutta una serie di relazioni omologhe dell'opposizione fondamentale che vi si trova al tempo stesso manifesta e trasfigurata. E' in primo luogo la relazione di doppio rifiuto, di doppia presa di distanza, ad essere implicata nell'appartenenza ad un'aristocrazia dello spirito, minacciata da un lato, nella propria rarità, dal pericolo mortale di *Vermassung*, di «livellamento» e di «abbassamento di livello» dovuto all'afflusso

degli studenti e degli insegnanti subalterni, e dall'altro, nella propria autorità morale di consigliere del principe o di pastore delle masse, dall'avvento di una borghesia industriale e di movimenti popolari che definiscono essi stessi i propri obiettivi. Una relazione che si riproduce, in forma specifica, nella relazione che la filosofia intrattiene con le altre discipline: minacciato nelle sue pretese di dominio intellettuale, dalla fine del XIX secolo in poi, dallo sviluppo, di una scienza della natura che porta in sé la propria riflessione e dall'emergere di scienze sociali volte ad appropriarsi degli oggetti tradizionali della riflessione filosofica, il corpo dei professionisti della riflessione si trova in uno stato di mobilitazione permanente contro lo psicologismo, e soprattutto contro il positivismo, che pretende di confinare la filosofia nei limiti di una epistemologia (*Wissenschaftstheorie*) (gli aggettivi *naturwissenschaftlich* e *positivistisch* funzionano, perfino tra gli storici, come condanne senza appello)⁴. Agli occhi di un mondo universitario nel complesso decisamente conservatore e dominato dai «nazionalisti tedeschi»⁵, la sociologia, che è percepita come scienza francese, nonché plebea, e che viene situata fra gli estremismi critici (in particolare con Mannheim), riassume tutte le tare: i profeti del *Verstehen* parlano con sommo disprezzo, spesso senza nominarlo, di questo volgare progetto riduzionistico, soprattutto quando prende la forma di sociologia della conoscenza⁶. E questa relazione fra la filosofia e le scienze si specifica a sua volta nella relazione che Heidegger intrattiene con i neokantiani, fra i quali i contemporanei distinguono la tradizione cosiddetta del Sud-Ovest, con Windelband, e poi Rickert, relatore della tesi di Heidegger, e la scuola di Marburgo, il cui principale rappresentante è Herman Cohen, una delle bestie nere degli ideologi del Terzo Reich⁷. Windelband, docente ad Heidelberg (dove gli succederà Husserl), esprime una critica degli spostamenti di Cohen verso il positivismo agnostico che preannuncia le critiche che Heidegger opporrà alla critica kantiana della metafisica: l'epistemologia empirista che la scuola di Marburgo scopre nell'opera di Kant tende a sostituire la critica filosofica con un'analisi causale e psicologica dell'esperienza che inclina da una parte verso Hume, e dall'altra verso Comte, giungendo a dissolvere la filosofia nell'epistemologia⁸. Il kantismo d'ispirazione più metafisica è

inoltre rappresentato da Alois Riegl, più orientato verso la *Naturphilosophie*, e dall'altro maestro di Heidegger, Lask, il quale, come afferma Gurvitch, trasforma l'analisi trascendentale in metafisica ontologica⁹. Sul versante opposto, Cohen e Cassirer si affermano come i prestigiosi eredi della grande tradizione liberale e dell'umanesimo europeo dei Lumi. Cassirer cerca di mostrare che l'idea di «Costituzione repubblicana» non è una «intrusione estranea nella tradizione tedesca», ma al contrario costituisce l'esito della filosofia idealistica¹⁰. Quanto a Cohen, egli propone un'interpretazione socialista di Kant, interpretando l'imperativo categorico che impone di trattare il prossimo come un fine, e non come un mezzo, come il programma morale dell'avvenire («L'idea della preminenza dell'Umanità come fine diviene solo così l'idea del socialismo, in modo che ogni uomo sia definito come scopo Finale, come Fine in sé») ¹¹.

Per via della posizione dominante che occupano i diversi rappresentanti del neo-kantismo è in rapporto ad essi (o più precisamente contro di essi) e al tempo stesso contro le psicologie della conoscenza empirica, lo* psicologismo, il vitalismo o l'empiro-criticismo ai quali taluni sembrano accordare il sostegno di un'analisi trascendentale deviata, che si definiscono gli occupanti delle altre posizioni importanti. Abbiamo la fenomenologia husserliana, internamente divisa fra una logica trascendentale e antipsicologista ed una ontologia. Abbiamo tutta la discendenza, più o meno diretta, della *Lebensphilosophie*, sempre più orientata verso la filosofia della cultura: nella variante accademica, gli eredi di Dilthey (del quale è nota l'influenza esercitata su Heidegger), ed anche, in certa maniera, di Hegel, Lipps, Litt o Spranger; nella variante volgarizzata, pensatori quali Ludwig Klages, influenzato da Bergson ed assai vicino alla letteratura neoconservatrice (con, ad esempio, l'esaltazione dell'*Einfühlung*, l'empatia, e dell'*Anschauung*, l'intuizione, e il ricorso ad alternative semplicistiche, come quella fra anima e spirito, per fondare una critica appassionata dell'intellettualizzazione del mondo e del dominio della tecnica). E ancora, abbiamo il positivismo logico dei Wittgenstein, Carnap o Popper: in un manifesto pubblicato nel 1929, il Circolo di Vienna denuncia la confusione semantica che regna all'interno della filosofia universitaria ed esprime la propria simpatia per i movimenti progressisti, sospettando

coloro che nel campo sociale si aggrappano al passato di coltivare delle posizioni superate, in metafisica così come in teologia¹².

Tale era, nel momento in cui Heidegger, dopo il suo *Abitur* a Costanza, vi fa il suo ingresso, lo spazio dei possibili in un campo filosofico sotterraneamente ossessionato da due grandi figure rimosse, il marxismo e la metafisica reazionaria dei «rivoluzionari conservatori». Appartenere al campo filosofico in un luogo simile e in un momento simile, significava trovarsi alle prese col problema o col programma che si trovava inscritto nelle opposizioni costitutive della sua struttura: come superare la filosofia della coscienza trascendentale senza cadere nel realismo o nello psicologismo del soggetto empirico, o, peggio ancora, in una qualunque forma di riduzione «storicistica»? La singolarità del progetto filosofico di Heidegger risiede nel fatto che tende a *far esistere* in seno al campo filosofico, con un intervento filosoficamente rivoluzionario, una nuova posizione, in rapporto alla quale dovranno ridefinirsi tutte le altre posizioni: questa posizione, che si ritrovava in certi sforzi volti a superare il kantismo, ma che era del tutto assente dalla problematica filosofica legittima, vale a dire accademicamente istituita, era in qualche modo sollecitata dall'esterno del campo, da movimenti politici o letterari quali il circolo George, ed importata nel campo dalle attese e dalle preoccupazioni di certi studenti o giovani assistenti. Per realizzare un tale sovvertimento dei rapporti di forza in seno al campo filosofico, e dare una forma di rispettabilità a prese di posizione eretiche, e dunque esposte al rischio di apparire volgari, era necessario associare le disposizioni «rivoluzionarie» del ribelle e l'autorità specifica assicurata da un cospicuo capitale accumulato in seno al campo medesimo: Heidegger, in quanto assistente (a partire dal 1916) di Husserl, divenuto (nel 1923) professore ordinario a Marburgo, godeva del prestigio sulfureo del pensatore d'avanguardia che, col favore della congiuntura di crisi, nella stessa Università e all'esterno, può imporre un discorso al tempo stesso rivoluzionario e conservatore: i profeti, come osservava Weber a proposito del giudaismo antico, e più in generale gli eresiarchi, sono spesso transfughi della casta sacerdotale che investono un grande capitale specifico nella sovversione dell'ordine sacerdotale e che trovano in una lettura rinnovata delle fonti più

consacrate le armi di una rivoluzione destinata a restaurare la tradizione nella sua autenticità originaria.

L'*habitus* di questo «professore ordinario» proveniente dalla piccola borghesia rurale, che non è capace di parlare e pensare la politica se non secondo gli schemi di pensiero e le parole dell'ontologia — al punto di fare di un discorso di rettore nazista una professione di fede metafisica — è l'operatore pratico dell'omologia che si stabilisce fra una posizione filosofica ed una posizione politica sulla base dell'omologia fra il campo filosofico ed il campo politico: l'*habitus* integra infatti tutto l'insieme delle disposizioni e degli interessi associati alle differenti posizioni occupate in campi differenti (nello spazio sociale, quella del *Mittelstand* e della frazione universitaria di quella classe, nella struttura del campo universitario, quella del filosofo, ecc.), ed anche alla *traiettoria* sociale che conduce a queste posizioni, quella dell'universitario di prima generazione, posto in una situazione precaria, nonostante la sua riuscita, nel campo intellettuale. E' questo *habitus* che, in quanto prodotto integrato di determinismi relativamente indipendenti, opera l'integrazione permanente delle determinazioni presenti in differenti ordini in pratiche e in prodotti essenzialmente *sovradeterminati* (si pensi ad esempio alla tematica dell'origine).

E' senza dubbio necessario ricondurre alla sua traiettoria sociale la capacità polifonica del tutto eccezionale che manifesta Heidegger, quell'arte di riunire problemi che esistevano allo stato disperso nel campo politico e nel campo filosofico, dando l'idea di porli in un modo più «radicale», più «profondo» di quanto avessero fatto i suoi predecessori. Una traiettoria ascendente, che conduce attraverso differenti universi sociali, predispone meglio che non una traiettoria monotona a parlare ed a pensare in più spazi contemporaneamente, a rivolgersi ad un pubblico diverso da quello dei propri pari (come quello dei «contadini» più o meno fantasmatici che esistono soprattutto ad opera ed in funzione dell'intellettuale sradicato); e l'acquisizione tardiva e puramente scolastica del linguaggio erudito favorisce forse questo rapporto col linguaggio che permette di disporre di tutte le armoniche sapienti del linguaggio ordinario e al tempo stesso di ridestare le armoniche ordinarie del linguaggio sapiente dell'effetto di *estrangement* profetico prodotto da *Sein und Zeit*)¹³. Ma, soprattutto, non si può comprendere la posizione particolare

di Martin Heidegger nel campo filosofico senza tener conto del difficile e teso rapporto con l'universo intellettuale, dovuto ad un'improbabile, e dunque rara, traiettoria sociale. Non v'è dubbio, in effetti, che l'ostilità di Heidegger nei confronti dei grandi maestri del kantismo, segnatamente nei confronti di Cassirer, affondi le proprie radici in un profondo antagonismo di *habitus*: «Da un lato, un ometto bruno, sportivo e buon sciatore, dall'aspetto energico ed impassibile, un uomo duro e difficile, che si impegna in modo totale nelle questioni che ha posto, con la serietà morale più profonda; dall'altro lato, l'uomo dai capelli bianchi, olimpico non soltanto esteriormente, ma anche interiormente, con la sua ampiezza di vedute e le sue vaste problematiche, il suo aspetto sereno e la sua amabile compiacenza, la sua vitalità e la sua agilità, e, infine, la sua aristocratica distinzione»¹⁴. E' il caso di citare la stessa signora Cassirer, che scrive: «Eravamo stati espressamente preparati all'aspetto curioso di Heidegger; conoscevamo il suo rifiuto di ogni convenzione sociale, e anche la sua ostilità nei confronti dei neo-kantiani, in particolare verso Cohen; non ignoravamo neppure il suo antisemitismo (...)»¹⁵. Tutti gli invitati erano giunti, le donne in abito da sera, e gli uomini in abito da cerimonia; prima della seconda parte della cena, prolungata da interminabili discorsi, la porta si aprì ed un uomo piccolo, dall'aspetto dimesso, entrò nella sala, intimidito come un contadinello spinto a varcare la porta di un castello: aveva i capelli neri, occhi scuri e penetranti, e faceva pensare a un artigiano originario del sud dell'Austria o della Baviera, impressione subito confermata dal suo dialetto. Portava un abito nero fuori moda». E aggiunge: «Per conto mio, ciò che mi sembrava più inquietante era la sua mortale serietà e la sua totale mancanza di humour»¹⁶.

Senza dubbio bisognava evitare di lasciarsi prendere dalle apparenze: il «vestito esistenzialista»¹⁷ ed il suo linguaggio provinciale hanno un che di ostentato in questo «brillante» universitario già circondato dall'ammirazione dei suoi maestri e allievi¹⁸. Tutto ciò, così come il riferimento idealizzante al mondo contadino, sa di costruito, e potrebbe non esser altro che un modo di convertire in atteggiamento filosofico un rapporto difficile col mondo universitario. «Brillante» *parvenu*, escludente escluso, Heidegger introduce nel mondo intellettuale un altro

modo di vivere la vita intellettuale, più «serio», più «laborioso» (ad esempio nel rapporto coi testi e con l'uso del linguaggio), ma anche più *totale*: quello del *maître à penser* che richiede una delega più ampia e completa che i difensori di una filosofia ridotta a riflessione sulla scienza, e che, come contropartita, deve alla sua missione pastorale ed al suo ruolo di coscienza morale della città l'impegno assoluto e intransigente di una esistenza esemplare.

Il doppio rifiuto che il populismo aristocratico di Heidegger racchiude non è probabilmente privo di rapporto con la rappresentazione più o meno scandalizzata che egli, quale intellettuale di prima generazione, può aver avuto di ciò che gli appare come una paradossale inversione, ovvero le tendenze «democratiche», «repubblicane», «socialiste» di coloro che vede come grandi borghesi, e dai quali si sente separato sotto ogni punto di vista, ed in particolare per quanto riguarda l'«autenticità» e sincerità delle sue convinzioni populiste. E' impossibile non riconoscere la relazione di viscerale antagonismo che oppone Heidegger a questo umanesimo verboso e futile nella serie di opposizioni, situate al centro del sistema elaborato, fra il silenzio taciturno (*Verschwiegenheit*), espressione perfetta dell'autenticità, e la chiacchiera (*Gerede, Geschwätz*); fra il radicamento (*Bodenständigkeit*), cuore dell'ideologia del «suolo» e delle «radici», e la curiosità (*Neugier*), assimilata, certo tramite la mediazione d'un *topos* platonico, alla mobilità della coscienza emancipata ed allo sradicamento dell'intellettuale *errante* (altra parola-chiave), ossia *ebreo*¹⁹; o, infine, tra il raffinamento corrotto della «modernità» cittadina ed ebraica e la semplicità arcaica, rurale, preindustriale, del contadino che sta all'operaio cittadino, archetipo del «si», come l'intellettuale errante, senza legami né radici, senza fede né legge sta al «pastore dell'essere»²⁰.

L'indignazione morale e la rivolta contro i costumi degli intellettuali e degli studenti si leggono talora direttamente in certe testimonianze o in certe dichiarazioni: «Egli [Heidegger] aveva in orrore ogni "filosofia della cultura", così come i congressi di filosofia; l'alto numero di riviste che erano apparse dopo la Grande Guerra suscitava la sua collera patetica. Con amara severità, scriveva di Scheler che questi "rinnovava" E. von Hartman mentre altri eruditi, legati a un *Logos* ormai vecchio,

pubblicavano un *Ethos* e un *Kairos*. “Quale sarà la trovata della settimana ventura? Sono convinto che l'interno di un manicomio offra un aspetto più nitido e razionale di questa epoca”»²¹. Ed è una rappresentazione della vita «noncurante» degli studenti (borghesi?) che si legge in filigrana nel messaggio del rettore nazista: «La tanto decantata “libertà accademica” è stata cacciata dall'università tedesca; infatti non era libertà autentica, ma volta esclusivamente a negare. “Libertà accademica” significa prevalentemente indifferenza, piacere di dare libero sfogo alle proprie intenzioni e tendenze, nell'assenza totale di vincoli tanto nel costruire quanto nel distruggere. Ma il concetto di libertà del corpo studentesco viene ora ricondotto alla sua verità»²². Sappiamo da altre testimonianze²³ che Heidegger non stimava alcuno dei suoi colleghi, che non voleva confondersi con una filosofia accademica che non faceva altro che «vivacchiare».

Ed è senza dubbio necessario vedere nell'esperienza esaltata di un mondo contadino idealizzato l'espressione indiretta e sublimata dell'ambivalenza nei confronti del mondo intellettuale più che il fondamento di tale esperienza. Sarà sufficiente citare qualche passaggio significativo di un discorso radiofonico che Heidegger pronunciò per motivare il suo rifiuto della cattedra a Berlino: «Quando, nella più profonda notte d'inverno, un tempesta di neve circonda il rifugio (*die Hütte*) e tutto ricopre, allora giunge il momento supremo per la filosofia. Le sue questioni debbono farsi semplici ed essenziali (*einfach und wesentlich*) (...).

Il lavoro filosofico non si compie come impresa isolata di qualche originale: esso appartiene al centro stesso del lavoro del contadino (...). Il cittadino crede di “confondersi col popolo” quando si abbassa a conversare lungamente con un contadino. Quando, alla sera, interrompo il mio lavoro e vado a sedermi col contadino accanto al camino o vicino all’“angolo di Dio” (*Herrgottswinkel*), allora, per la maggior parte del tempo, non parliamo affatto: restiamo in silenzio, e fumiamo la pipa (...). L'appartenza interiore del mio lavoro alla Foresta Nera e ai suoi uomini si fonda su un radicamento (*Bodenständigkeit*) secolare ed insostituibile nel terreno germanico-svevo»²⁴. E Heidegger racconta poco oltre come, avuta una seconda chiamata a Berlino, si recasse a far visita ad «un suo vecchio amico, un contadino di settantacinque anni», il quale, senza una parola, gli

fa comprendere che deve rifiutare la nomina. Aneddoto destinato in partenza ad entrare, assieme al forno d'Eraclito, nell'agiografia filosofica.

Gli storici della filosofia dimenticano troppo spesso che le grandi opzioni filosofiche che costellano lo spazio dei possibili (neo-kantismo, neo-tomismo, fenomenologia, ecc.) si presentano sotto la forma sensibile di persone, percepite nei loro modi di essere, di comportarsi, di parlare, nei loro capelli bianchi e aria olimpica, e in concomitanza con delle disposizioni etiche e delle scelte politiche che danno loro una fisionomia concreta. È in relazione a queste configurazioni sensibili, sincreticamente percepite, nella simpatia o nell'antipatia, nell'indignazione o nella complicità, che si mettono alla prova le posizioni e si definiscono le prese di posizione: il senso del gioco inscindibilmente etico, politico e filosofico che presuppongono le dislocazioni e gli spostamenti riusciti nel campo filosofico si coglie grazie a questi indizi sovradeterminati per produrre un progetto filosofico che mescola praticamente la «rivoluzione conservatrice» ed il rovesciamento controrivoluzionario della critica neo-kantiana della metafisica e del «dominio della ragione».

Heidegger mette la competenza specifica relativamente rara acquisita alla scuola dei gesuiti, e poi dei teologi di Friburgo, e nella lettura, impostagli dalla sua carica, degli autori filosofici, al servizio di una impresa di messa in discussione che egli vuole *radicale* (la parola ricorre incessantemente nei discorsi e nella corrispondenza), ma anche accademicamente rispettabile: ambizione apparentemente contraddittoria, che lo porta a riunire simbolicamente gli opposti estremi. Tenta dunque di riconciliare, nella teologia senza Dio di una Università iniziatica, l'aristocratismo esoterico dei piccoli cenacoli quali il circolo George (*Georgekreis*), da cui desume i suoi modelli di perfezione intellettuale (si pensi a Hölderlin, riscoperto da Norbert von Hellingrath, o al *Parmenide* di Reinhardt), e la mistica ecologica della *Jugendbewegung* o del movimento antroposofico di Steiner, che postula il ritorno alla semplicità e alla sobrietà rurali, alle passeggiate nelle foreste, agli alimenti naturali ed ai vestiti tessuti manualmente. L'enfasi e l'ampollosità wagneriana del suo stile, ben lontane, salvo forse nelle intenzioni, dai giochi ritmici e metrici splendidamente anti-wagneriani di Stephan George, la

forma avanguardistica consistente nella «debanalizzazione» degli autori canonici²⁵, il ritorno al «mondo dell'azione laboriosa», a «ciò che è a portata di mano», all'esistenza quotidiana²⁶, l'ascetismo provinciale del consumatore di prodotti naturali e di costumi regionali che è come la caricatura piccolo-borghese dell'ascetismo esteta dei grandi iniziati, amanti dei vini italiani e dei paesaggi mediterranei, di poesia mallarméana e preraffaellita, degli abiti di foggia antica e dei profili alla Dante — tutto, in questa variante professorale, vale a dire «democratizzata», dell'aristocrazia tradisce l'escluso dall'aristocrazia che non può escludere l'aristocrazia.

Per vedere come la combinazione stilistica particolarmente improbabile che Heidegger produce sia rigorosamente omologa alla combinazione ideologica che essa si fa carico di veicolare, è sufficiente ricollocare il linguaggio heideggeriano nello spazio dei linguaggi contemporanei, dove si definisce oggettivamente la sua distinzione e il suo valore sociale: vale a dire, per toccare solo i punti di maggior pertinenza, la lingua convenzionale e ieratica della poesia post-mallarméana alla Stephan George, la lingua accademica del razionalismo neo-kantiano alla Cassirer, e infine la lingua dei «teorici» della «rivoluzione conservatrice» quali Möller van den Bruck²⁷ o, più prossimo ad Heidegger nello spazio politico, Ernst Jünger²⁸. In opposizione al linguaggio strettamente ritualizzato ed altamente depurato, soprattutto nel suo vocabolario, della poesia post-simbolista, il linguaggio heideggeriano, che ne è la trasposizione nell'ordine filosofico, accoglie, grazie alla licenza che la logica propriamente concettuale della *Begriffsdichtung* implica, parole (ad esempio *Fürsorge*) e temi che sono esclusi tanto dal discorso esoterico dei grandi iniziati²⁹ quanto dalla lingua altamente neutralizzata della filosofia universitaria. Rifacendosi alla tradizione filosofica che vuole che si sfruttino le infinite potenzialità di pensiero nascoste nel linguaggio ordinario³⁰ e i proverbi del senso comune, Heidegger introduce nella filosofia universitaria (secondo la parabola, che commenta con compiacimento, del forno d'Eraclito) delle parole e delle cose che ne erano fino a quel momento bandite; vicino ai portavoce della «rivoluzione conservatrice», di cui consacra filosoficamente molte tesi e molti termini, Heidegger se ne separa in virtù della messa in forma che sublima i debiti più «grossolani», racchiudendoli nel reticolo di

risonanze di suono e di senso che caratterizza la *Begriffsdichtung* hölderliniana del profeta accademico. Una *Begriffsdichtung* che si situa agli antipodi dello stile accademico classico, nelle differenti varianti del suo freddo rigore — elegante e trasparente in Cassirer, tormentato ed oscuro in Husserl.

Capitolo terzo

Una «rivoluzione conservatrice» in filosofia

Rivoluzionario conservatore in filosofia, Heidegger pone l'analista di fronte ad una difficoltà quasi insormontabile. Per pensare questa rivoluzione nella sua specificità, e per sfuggire all'accusa di «ingenuità», è indispensabile entrare nel gioco filosofico (il che, in un certo senso, è fin troppo facile, tanto considerevoli sono i profitti soggettivi e oggettivi associati all'*illusio*) ed accettare tutti i presupposti che, essendo inerenti al campo filosofico e alla sua storia, costituiscono il fondamento di una sovversione che non può restare una rivoluzione filosofica se non a condizione di evitare la messa in discussione di quei presupposti¹. Ma per oggettivare questa rivoluzione, e le condizioni sociali della sua comparsa, bisogna sospendere sul serio la *doxa* filosofica e l'«ingenuità» specifica degli indigeni, e dunque esporsi al rischio di apparire estranei al gioco, vale a dire indifferenti e incompetenti, e rischiare di lasciare intatta la credenza, rafforzando anzi l'immagine che l'opera pura intende dare di sé, l'immagine di una realtà inaccessibile a qualsivoglia «riduzione», intoccabile, sacra².

Senza mai essere certi di sfuggire all'inevitabile ambiguità di un'analisi sempre sotto la minaccia di soccombere al compiacimento o all'incomprensione, vorremmo assumere come principio quello di descrivere la dimensione propriamente sociale di strategie che, per essere generate all'interno di quel microcosmo sociale che è il campo filosofico, sono indissolubilmente filosofiche e sociali: si presuppone infatti (un presupposto esplicitamente enunciato diviene postulato metodologico) che l'interesse propriamente filosofico sia determinato, tanto nella sua stessa esistenza di *libido sciendi* specifica quanto nei suoi orientamenti e punti d'applicazione,

dalla posizione occupata nella struttura del campo filosofico al momento considerato e, attraverso questa struttura, dalla storia intera del campo che, in talune condizioni, può essere al principio di un reale superamento dei limiti associati alla storicità³.

Non c'è dubbio che le poste messe in gioco da Heidegger — ed è in ciò che egli è filosofo — siano originariamente, se non esclusivamente, inscritte nel campo filosofico e che il problema per lui è innanzitutto far esistere una nuova posizione filosofica, definita, fundamentalmente, nel rapporto con Kant o, più esattamente, con i neo-kantiani: questi ultimi dominano il campo in nome di un capitale simbolico costituito in garanzia delle imprese filosofiche ortodosse, l'opera di Kant e la problematica kantiana. E' attraverso questa problematica, che si trova ad essere incarnata nello spazio sociale sotto la forma dei conflitti tra i neo-kantiani a proposito delle questioni legittime del momento, e cioè il problema della conoscenza e il problema dei valori⁴, che il campo e coloro che lo dominano assegnano i suoi obiettivi — nonché i suoi limiti — all'impresa sovversiva del nuovo venuto. Munito di una vasta cultura allo stesso tempo ortodossa (pubblica numerose recensioni di opere su Kant, considerato in particolare in rapporto ad Aristotele) ed eterodossa, se non addirittura un po' eretica, come testimonia la sua tesi di abilitazione su Duns Scoto, Heidegger affronta questi problemi a partire da quella che si potrebbe chiamare, per analogia con la politica, una *linea teorica*: essendo radicata nel più profondo dell'*habitus*, questa linea non trova compiutamente il proprio principio nella sola logica del campo filosofico, ed è anche il principio delle scelte effettuate nell'insieme dei campi. Se si tengono presenti le omologie che si stabiliscono fra il campo politico, il campo accademico e il campo filosofico — ed in particolare fra le opposizioni fondamentali che li strutturano, come l'opposizione politica fra il liberalismo e il marxismo, l'opposizione accademica fra gli studi umanistici tradizionali (fra i quali la stessa filosofia) e le scienze della natura con i loro prolungamenti positivistici, o le scienze dell'uomo, col loro seguito di «psicologismo», di «storicismo» e di «sociologismo», ed infine l'opposizione filosofica fra le differenti forme di kantismo separate da divisioni che, per quanto «pure», non mancano di risonanze nell'ordine della politica, o della politica accademica

— si può comprendere come le scelte che il senso filosofico, come senso della linea teorica, opera sul solo piano filosofico, nell'illusione, senza dubbio, di una completa libertà nei confronti d'ogni determinazione politica e accademica, siano inevitabilmente *sovradeterminate* sia politicamente che accademicamente. Non v'è partito filosofico — quello che, ad esempio, incita a schierarsi in favore dell'intuizione, o, al contrario, per il giudizio o il concetto, o a dare la priorità all'estetica trascendentale rispetto all'analitica trascendentale, alla poesia rispetto al linguaggio discorsivo — che non comporti anche una scelta accademica e una scelta politica e che non sia debitore nei confronti di questa scelta seconda, più o meno inconsciamente assunta, di una parte delle sue più profonde determinazioni.

Ciò che conferisce al pensiero di Heidegger il suo carattere eccezionalmente polifonico e polisemico è senz'altro la sua capacità di parlare armonicamente su diversi registri contemporaneamente, di evocare (negativamente) il socialismo, la scienza o il positivismo attraverso una critica puramente filosofica di certe letture puramente filosofiche (ma politicamente orientate) dell'opera di Kant. All'interno di un campo, ogni determinazione è negazione, e la linea teorica (come altrove la linea politica o la scelta artistica) non può porsi senza opporsi, dunque affermarsi negativamente contro altre linee concorrenti. Poiché i rifiuti opposti ai due termini delle differenti alternative strutturalmente omologhe hanno il medesimo principio, le soluzioni (sempre di terza via) proposte all'interno di spazi mentali (e sociali) differenti sono immediatamente accordate, essendo strutturalmente equivalenti.

Per Heidegger affrontare la problematica neokantiana, tanto nella sua forma più avversa (per non dire più antipatica) alle proprie disposizioni etico-politiche (Cohen), quanto nella forma più elaborata, più interamente restaurata e rinnovata (Husserl, l'avversario intimo), significa, grazie all'omologia fra gli spazi, dare l'impressione di porre al livello più profondo, più radicale, alcuni dei problemi che si pongono nel campo universitario (la questione del rispettivo statuto della scienza e della filosofia) e nel campo politico (le questioni poste dagli eventi critici del 1919). Rifiutando, come fa in *Kant e il problema della metafisica*, quel modo di procedere che consiste nel porre la questione delle

condizioni di diritto in merito a una scienza costituita come un fatto, Heidegger rovescia il rapporto di subordinazione della filosofia nei confronti della scienza che il neokantismo, vicino in questo al positivismo, tende ad instaurare, col rischio di ridurre la filosofia a una semplice riflessione sulla scienza. Istituendo la filosofia quale scienza del fondamento, che fonda e non può essere fondata, Heidegger le restituisce l'autonomia che l'analisi giuridica della Scuola di Marburgo le aveva sottratto e, contemporaneamente, fa della questione ontologica del senso dell'essere il punto preliminare di ogni interrogazione sulla validità delle scienze positive⁵.

Questo rovesciamento rivoluzionario, esempio tipico di ciò che si vorrebbe chiamare, *salva reverentia*, la strategia della *Wesentlichkeit*, ne comporta un altro.

Senza andare fino in fondo alla logica che lo porta a privilegiare il problema del giudizio rispetto a quello dell'immaginazione trascendentale, vale a dire fino all'idealismo assoluto, Cohen riduce l'intuizione al concetto e l'estetica alla logica, e, mettendo fra parentesi la nozione di cosa in sé, tende a sostituire la sintesi compiuta della Ragione (che pone il panlogismo hegeliano) con la sintesi incompiuta dell'intelletto. In opposizione a Cohen, Heidegger riprende ciò che l'affermazione dell'incompiutezza del sapere tradisce, e cioè la finitezza, e ristabilisce il privilegio dell'intuizione e dell'Estetica, facendo della temporalità esistenziale il fondamento trascendentale di una ragion pura sensibile.

La strategia filosofica è inseparabilmente una strategia politica in seno al campo filosofico: scoprire la metafisica alla base della critica kantiana di ogni metafisica significa deviare a vantaggio del «pensiero essenziale» (*das wesentliche Denken*) che scorge nella ragione, «tanto glorificata per secoli», «l'avversario più accanito del pensiero»⁶, il capitale d'autorità filosofica legato all'autorità kantiana. Strategia sovrana, che consente di combattere i neokantiani, ma in nome del kantismo, dunque di accumulare i profitti della contestazione del kantismo e dell'autorità kantiana: il che non è poco in un campo in cui ogni legittimità proviene da Kant.

Cassirer, che fu uno dei primi ad esser preso di mira, non si era sbagliato, e durante i colloqui di Davos mise da parte la sua

«distinzione» accademica per parlare il linguaggio brutalmente riduttore dell'appropriazione e del monopolio⁷: «Quando si tratta della filosofia kantiana, nessuno ha il diritto di cullarsi nella certezza dogmatica di possederla, e ciascuno deve cogliere tutte le occasioni di *riappropriarsene*. Nel libro di Heidegger abbiamo a che fare con un simile tentativo di *riappropriazione* della posizione fondamentale di Kant»⁸. L'ambiguità della parola «riappropriazione» è in sé significativa, e si chiarisce poco oltre: «Heidegger non parla più, qui, da commentatore, ma come usurpatore che, potremmo dire, penetra a mano armata nel sistema kantiano per sottometterlo e utilizzarlo ai fini della propria problematica. Di fronte a tale usurpazione, bisogna esigere una restituzione»⁹. Ancora una metafora, che però si precisa subito: «Heidegger ha, in tutta la sua interpretazione di Kant, un'idea in testa: è, senza alcun dubbio, la liquidazione di quel neokantismo che vorrebbe fondere l'insieme del sistema kantiano nella critica della conoscenza, o addirittura ridurlo in definitiva ad una semplice critica della conoscenza. A ciò egli oppone il carattere originariamente metafisico della problematica kantiana»¹⁰. Più oltre: «In fondo, l'ipotesi di Heidegger non potrebbe forse essere un'arma da guerra? Non ci troviamo forse più sul terreno di un *'analisi* del pensiero kantiano, ma in pieno sul terreno della *polemica* contro tale pensiero?»¹¹. Heidegger ricusa l'analisi strategica di Cassirer col suo abituale senso della denegazione: «La mia intenzione non era quella di apportare, a fronte di un'interpretazione "epistemologica", qualcosa di nuovo, né di rendere onore all'immaginazione»¹².

La reinterpretazione del kantismo costituisce tutt'uno con la reinterpretazione della fenomenologia e l'«oltrepassamento» del pensiero di Husserl: Kant (reinterpretato) serve ad andare oltre Husserl, il quale, per un altro verso, permette di andare oltre Kant. Il problema puramente fenomenologico della relazione fra l'esperienza pura, intesa come intuizione di un'oggettività antepredicativa, ed il giudizio, inteso come intuizione formale che fonda la validità della sintesi, trova nella teoria dell'immaginazione trascendentale la soluzione che Husserl si è precluso, chiudendosi nella ricerca di una logica trascendentale (nel momento stesso in cui, con la scoperta che l'atto di conoscenza è, indissolubilmente, temporalizzazione, ne apriva la

possibilità). Il fallimento del tentativo husserliano di conciliare una concezione platonica delle essenze ed una concezione kantiana della soggettività trascendentale trova il suo superamento in una ontologia della temporalità, ovvero della finitezza trascendentale, che esclude l'eternità dell'orizzonte dell'esistenza umana e che pone al principio del giudizio e al fondamento della teoria della conoscenza non una intuizione intellettuale ma una intuizione sensibile e finita. La verità della fenomenologia, che la fenomenologia ignora, e la verità della *Critica della ragion pura*, che i neo-kantiani hanno occultato, risiedono nel fatto che «conoscere è originariamente intuire». La soggettività trascendentale, in quanto trascende se stessa per rendere possibile l'incontro oggettivante, l'apertura all'essente, non è altro che il tempo che trova il suo principio nell'immaginazione e che costituisce così l'origine dell'essere in quanto essere.

Il rovesciamento è radicale: anche Husserl riconduceva l'essere al tempo, la verità alla storia e, attraverso ad esempio la questione dell'origine della geometria, poneva più o meno direttamente il problema della storia della costituzione della verità, ma secondo una «linea» che era quella della filosofia come scienza rigorosa e della difesa della ragione; Heidegger fa dell'essere del tempo il principio dell'essere stesso, e, immergendo la verità nella storia e nella sua relatività, fonda una (paradossale) ontologia della storicità immanente, una ontologia storicistica¹³. Nel primo caso, si tratta di salvare a tutti i costi la ragione; nel secondo, la ragione è messa radicalmente in discussione, poiché la storicità, principio di relatività, dunque di scetticismo, è posta al principio stesso della conoscenza.

Ma le cose non sono tanto semplici, e la strategia del superamento radicale conduce a posizioni fondamentalmente ambigue, o, con più esattezza, *reversibili* (la qual cosa faciliterà ulteriormente i rovesciamenti senza rinnegamento e i doppi giochi atti ad incoraggiare i doppi sensi). Inscrivere la storia nell'essere, costituire la soggettività autentica come finitezza assunta e quindi assoluta, istituire nel cuore dell'«Io penso» costitutivo un tempo ontologico e costitutivo, ovvero decostitutivo, significa rovesciare il rovesciamento kantiano della metafisica, fare la critica metafisica di ogni critica della

metafisica, insomma portare a compimento la «rivoluzione conservatrice» (*die konservative Revolution*) nella filosofia. E questo grazie a una strategia tipica dei «rivoluzionari conservatori» (e segnatamente di Jünger): una strategia che consiste nel buttarsi in avanti per non cadere all'indietro, nel cambiare tutto senza cambiare nulla, mediante uno di quegli *estremismi eroici* che, nel movimento per situarsi sempre al di là dell'al di là, uniscono e conciliano *verbalmente* i contrari in proposizioni paradossali, e magiche. Così per l'affermazione che la metafisica non può essere che una metafisica della finitezza, e che solo la finitezza conduce all'incondizionato; o ancora che l'esistente non è temporale perché è storico, ma al contrario è storico perché è temporale¹⁴.

Bisognerebbe analizzare qui il rapporto di Heidegger con Hegel così come si esprime in *Identität und Differenz*, dove il confronto prende la forma di una annessione-presa di distanza per inversione del segno: l'Essere, da Concetto assoluto, da pensiero completo degli essenti, diviene differenza in rapporto agli essenti, differenza in quanto differenza; la riconciliazione tra il pensiero e l'Essere nel *logos* si compie, in Heidegger, nel silenzio. Il compito di manifestazione dell'Essere, ossia della dialettica delle contraddizioni mediante la quale il puro Essere, in quanto Niente, si trasforma in storia del Divenire, diviene nel secondo Heidegger uno sforzo volto a scoprire in qualche modo l'assenza dell'Essere ed a manifestare, in una sorta di *ontologia negativa* (nel senso in cui si parla di teologia negativa), il processo emanatista dell'Essere nella differenza degli essenti, inversione della *Selbstbewegung* dell'Assoluto hegeliano che non può esprimersi se non nel silenzio o in una evocazione poetica dell'*Ens absconditum*.

Il rovesciamento verbale che permette di sfuggire allo storicismo affermando la storicità essenziale dell'esistente, e inscrivendo la storia e la temporalità nell'Essere, vale a dire nell'astorico e nell'eterno, è il paradigma di tutte le strategie filosofiche della rivoluzione conservatrice in materia di filosofia. Queste strategie, che hanno sempre come principio il superamento radicale, permettono di conservare tutto sotto l'apparenza di mutare tutto, riunendo i contrari in un pensiero dal doppio volto, come Giano, e dunque *non circoscrivibile*, poiché in grado di far fronte contemporaneamente da ogni lato:

l'estremismo metodico del pensiero essenziale permette di oltrepassare le tesi più radicali, di destra o di sinistra, portando ad un punto del rovesciamento in cui la destra diventa la sinistra della sinistra, e viceversa.

In tal modo, cercare nella storia, principio del relativismo e del nichilismo, il superamento del nichilismo significa di fatto mettere l'ontologia storicista al riparo della storia, sfuggendo, grazie all'eternizzazione della temporalità e della storia, alla storicizzazione dell'eterno¹⁵. Dare un «fondamento ontologico» all'esistenza temporale significa, *giocando col fuoco*, sfiorare una visione storicistica dell'ego trascendentale che conferirebbe un ruolo reale alla storia prendendo atto del processo di costituzione empirica del soggetto conoscente (così come l'analizzano le scienze positive dell'uomo)¹⁶ e del ruolo costituente del tempo e del lavoro storico nella genesi delle «essenze» (quelle della geometria, ad esempio); ma significa anche mantenere una *differenza* radicale rispetto ad ogni sorta di antropologia che studia l'uomo come un oggetto «già dato»¹⁷, e anche rispetto a forme più «critiche» di antropologia filosofica (e segnatamente quelle proposte da Cassirer e Scheler). Nel movimento stesso in cui fonda la riduzione delle verità al tempo, alla storia ed alla finitezza, privando le verità scientifiche dell'eternità che esse accordano a se stesse e che la filosofia classica riconosce loro, l'ontologizzazione della storia e del tempo (come l'ontologizzazione del *Verstehen* che ne è inseparabile) sottrae alla storia (ed alla scienza antropologica) la verità eterna della costituzione ontologica del *Dasein* come temporalizzazione e storicità, cioè come principio *a priori* ed eterno di ogni storia (intesa sia come *Historie* che come *Geschichté*). Essa fonda la verità trans-storica della filosofia che enuncia, al di fuori di ogni determinazione storica, la verità trans-storica del *Dasein* come storicità. Istituire la storicità o la comprensione come struttura fondamentale del *Dasein*, con una tautologia fondatrice che lascia le cose come stanno — in che modo l'ontologia del *comprendere* (*Verstehen*) fa comprendere meglio il comprendere? — significa, dando l'impressione di porre la questione ad un livello più fondamentale, in modo più radicale, lasciar intendere, senza aver bisogno di spiegare niente, che le scienze positive non possono esaurire tutto.

Una manifestazione pratica di questa «linea» filosofica può

esser vista nella strategia messa in opera da Heidegger contro la *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer nel corso del dibattito di Davos; avendo stabilito subito che la genesi del neokantismo va ricercata nell'«imbarazzo della filosofia di fronte al problema di sapere che cosa, all'interno della conoscenza presa nel suo complesso, le resti ancora come dominio proprio»¹⁸, Heidegger mette in discussione il fondamento dell'ambizione epistemologica di fondare le scienze dell'uomo, che in quanto tale — si deve pur avere il senso delle gerarchie... — egli approva: l'opera di Cassirer, afferma, «porta ad un livello *fondamentalmente* superiore la problematica delle ricerche positive nella sfera della mitologia», ed offre una concezione del mito che, «se penetrerà le ricerche empiriche, fornirà un sicuro filo *conduttore* per riunire ed analizzare dei nuovi elementi, così come per elaborare *a fondo* dei dati già acquisiti»¹⁹. Una volta professata questa dichiarazione di solidarietà che gli esponenti della *disciplina dominante* hanno il dovere di esprimere quando si confrontano con le discipline inferiori, Heidegger passa alla sua strategia preferita, la *Wesentlichkeit*, superamento non superabile di ogni superamento, fondamento auto-fondatore di ogni fondamento, condizione assoluta di tutte le condizioni preliminari: «La determinazione preliminare del mito come funzione della coscienza costitutiva è da parte sua sufficientemente fondata? Dove sono le basi di una tale fondazione immancabilmente ineluttabile? Queste basi sono sufficientemente elaborate?». E, dopo aver richiamato i limiti dell'interpretazione kantiana della rivoluzione copernicana, Heidegger continua: «E' possibile “*estendere*” puramente e semplicemente la critica della ragion pura a critica della cultura? E' dunque così certo, o non è piuttosto fortemente contestabile, il fatto che i fondamenti dell'interpretazione trascendentale kantiana della “cultura” siano espressamente definiti e fondati?»²⁰. Bisognerebbe citare integralmente questa lunga meditazione interrogativa: la pura intenzione di superamento tramite il «pensiero fondativo» si fa forte dell'opposizione, che funge da *struttura generatrice*, fra l'«ampio» (dunque superficiale e «chiaro») e il «profondo», e trova il suo compimento in una retorica semi-incantatoria, semi-terroristica del *fondamentale* (in cui proliferano termini quali «profondo», «fondamentale», «fondazione», «fondamento», «fondare», «fondarsi», «in

profondità», «basi») e del *preliminare* («è dunque così certo...», «che ne è di...», «prima di domandarsi...», «conviene innanzitutto...», «è solo allora che...», «il problema fondamentale non è ancora stato esaminato»). Questo fondamento del fondamento, contrariamente a ciò che ci si potrebbe aspettare da questa sospettosa messa in discussione dei fondamenti della soggettività kantiana e del suo vocabolario spiritualistico, «coscienza», «vita», «spirito», «ragione», non si andrà di certo a ricercarlo nelle condizioni materiali d'esistenza dei produttori del discorso mitico. Il pensiero «fondativo» non vuole conoscere questo fondamento «volgare», ovvero volgarmente «empirico»²¹. L'«idealismo esistenziale» (come assai giustamente lo chiama Gurvitch) si avvicina all'esistenza solo per meglio allontanarsi dalle condizioni materiali d'esistenza: scegliendo, come sempre, la «via dell'interno», *den Weg nach Innen*, come diceva la tradizione del pensiero *völkisch*, Heidegger cercò il fondamento del «pensiero mitico» in una «elaborazione preliminare della costituzione ontologica dell'esistenza in generale»²².

Inscrivendo nella struttura ontologica del *Dasein*, a prezzo di una radicale alterazione del senso «dell'arrogante termine di ontologia», come diceva Kant, delle caratteristiche esistenziali (designate anche come «esistenziali fondamentali» o «modi fondamentali dell'essere dell'Esserci») descritte come le condizioni trascendentali (ribattezzate ontologiche) che rendono possibile la conoscenza (la comprensione, ma anche il linguaggio), in breve operando una ontologizzazione del trascendentale, Heidegger realizza una prima confusione dei contrari che lo rende incomprensibile e irriducibile all'una o all'altra delle posizioni opposte. La confusione è rafforzata dal fatto che l'ontologia trascendentale definisce l'essere conoscente come un non-essere, cioè come atto temporalizzante, progetto, portando così a termine l'ontologizzazione del trascendentale attraverso una ontologizzazione della storia che identifica l'essere e il tempo. Si può comprendere come la famosa svolta (*Kehre*), e la presa di distanza dall'ontologia trascendentale e dall'analitica esistenziale di *Sein und Zeit* abbiano potuto condurre, in modo del tutto naturale, attraverso l'ontologizzazione della storia, all'ontologia negativa che, identificando ciò che l'essere è con ciò che l'essere è in quanto si presenta al *Dasein*, evoca l'Essere come un processo d'emergenza

(una «evoluzione creatrice»?) dipendente, per la sua realizzazione, dal pensiero che lo lascia essere, dalla *Gelassenheit* come sottomissione alla storicità.

Non c'è neppure bisogno, come si può vedere, di stabilire una relazione diretta fra la «svolta» e il semi-ri-tiro successivo al rettorato per comprendere che questo ultra-radicalismo della rivoluzione nel pensiero termina, una volta trascorso il tempo dell'«impegno risoluto», in una sorta di saggezza neotomista che ricorda a ciascuno di «riconoscere ciò che è» e di «vivere secondo la propria condizione»: «I pastori abitano, invisibili, fuori dal deserto della terra devastata, che è destinata a servire solo più all'assicurazione del dominio dell'uomo (...). La legge nascosta della terra la mantiene nella moderata misuratezza del nascere e del perire di tutte le cose *entro i limiti della loro possibilità*, che *ognuna di esse segue* e che tuttavia nessuno conosce. La betulla non oltrepassa mai la propria possibilità. *Solo la volontà, che si organizza, con la tecnica, in ogni direzione*, fa violenza alla terra e la trascina all'esaustione, nell'usura e nelle trasformazioni dell'*artificiale*»²³.

Ciò detto, le connotazioni accademiche e politiche del pensiero puro non hanno mai cessato di risuonare, all'interno ed al di là del campo filosofico. E' sufficiente pensare le prese di posizione di Heidegger e quelle dei suoi interlocutori teorici in riferimento alla logica del campo universitario o del campo politico per percepire le implicazioni propriamente politiche delle sue scelte più puramente teoriche. Questi significati secondari non hanno bisogno di essere voluti come tali, poiché emergono automaticamente dalle corrispondenze *metaforiche*, dai doppi sensi e dai sottintesi che, a causa dell'omologia fra i campi, sorgono dall'applicazione, nel campo filosofico, di una «linea» di validità molto più generale, quella dell' *habitus* che orienta le scelte etiche e politiche dell'esistenza «empirica» e teorica. Si vede così immediatamente come l'affermazione del primato della filosofia in rapporto alla scienza e dell'intuizione in rapporto al giudizio e al concetto, che costituisce uno dei punti nodali nel confronto di Heidegger col neo-kantismo e nella lotta per portare Kant sul versante della logica, della ragione, o al contrario su quello dell'Estetica, dell'immaginazione, entri in immediata consonanza con le manifestazioni di irrazionalismo che si osservano nel campo politico. La lettura heideggeriana

della *Critica della ragion pura*, tendendo a subordinare la ragione alla sensibilità, a «sensibilizzare la ragione» (come Schopenhauer, il quale, rifiutando la distinzione kantiana tra intuizione e concetto, trovava nell'intuizione la fonte di ogni conoscenza), fa apparire il kantismo come una critica fondamentale dell' *Aufklärung*.

L'effetto è il medesimo allorché, applicando alla tradizione religiosa, e più precisamente luterana, o parareligiosa, come il pensiero di Kierkegaard, la strategia del superamento radicale mediante il «pensiero essenziale» che egli aveva applicato alla filosofia più ansiosa di segnare la cesura fra la religione e la filosofia, e cioè quella di Kant, Heidegger introduce nella filosofia una forma secolarizzata dei temi religiosi che la teologia anti-teologica di Kierkegaard aveva già trasformato in tesi metafisiche: come, ad esempio, la nozione di *Schuld*, colpa, costituita in modo d'essere del *Dasein*, e così tanti altri concetti della medesima origine e colorazione, quali *Angst*, angoscia, *Absturz*, caduta, *Verderbnis*, corruzione, *verfallen*, decadere, *Versuchung*, tentazione, *Geworfenheit*, stato di abbandono, *Innerweltlichkeit*, intramondanità, e così via.

Si potrebbe dire, con un gioco di parole che non sarebbe sgradito ad Heidegger, che il pensiero essenziale (*das wesentliche Denken*) essenzializza. Costituendo in «modi d'essere del *Dasein*» dei sostituti a malapena eufemizzati di nozioni teologiche, tale pensiero iscrive nell'essere tutti i tratti della condizione «ordinaria» dell'uomo «ordinario», l'abbandono al «mondo», la «perdita di sé» nella «mondanità» della «chiacchiera», della «curiosità», dell'«equivoco»: la verità di questa metafisica della «caduta», che fa dell'erranza», sorta di peccato originale, il principio di ogni errore particolare, oblio dell'Essere o conversione alla banalità, si riassume e si disvela nella strategia d'annessione — del tutto simile a quella che Heidegger dirigeva contro i neokantiani — per effetto della quale l'«alienazione» (*Entfremdung*), ridotta all'accezione *völkisch* di «sradicamento», si trova ad essere costituita in «struttura ontologico-esistenziale» del *Dasein*, vale a dire in deficienza ontologica. Ma, al di là della funzione politica di *sociodicea* dell'ontologizzazione della storia, queste derivazioni strategiche rivelano la verità di un altro effetto tipicamente heideggeriano, il (falso) superamento radicale di ogni possibile radicalismo, che fornisce la più

inattaccabile delle sue giustificazioni al conformismo. Fare dell'alienazione ontologica il fondamento di ogni alienazione è, potremmo dire, banalizzare e derealizzare al tempo stesso l'alienazione economica e il discorso su questa alienazione attraverso un oltrepassamento radicale, ma fittizio, di ogni oltrepassamento rivoluzionario.

Heidegger riconduce sul terreno del pensiero filosofico accademicamente accettabile (ed il dibattito con i neokantiani contribuisce non poco ad assicurargli questa rispettabilità) una tematica e dei modi d'espressione — e in particolare uno stile incantatorio e profetico — sino ad allora respinto ai margini del campo della filosofia accademica, verso quelle sette ove si mescolano Nietzsche e Kierkegaard, George e Dostoevskij, il misticismo politico e l'entusiasmo religioso. Così facendo, Heidegger produce una posizione filosofica sino ad allora impossibile, che si situa rispetto al marxismo ed al neokantismo come i «rivoluzionari conserva-tori» si situano nel campo ideologico-politico rispetto ai socialisti ed ai liberali.²⁴ E nulla attesta meglio questa omologia — se si eccettuano le derivazioni dirette concernenti i problemi più apertamente politici, come quello della tecnica — quanto il posto assegnato alla *risoluzione* (*Entschlossenheit*), confronto libero e quasi disperato con i limiti esistenziali che si oppone sia alla mediazione razionale che al superamento dialettico.

Capitolo quarto

Censura e messa in forma

L'opera di Heidegger è una manifestazione esemplare del lavoro dell'inconscio e della coscienza che deve essere compiuto affinché l'intenzione espressiva possa mantenersi nei limiti della censura che esercita, per la sua stessa struttura, ogni campo di produzione culturale: la problematica filosofica come spazio dei possibili oggettivamente realizzato funziona come un *mercato possibile* che esercita un effetto di repressione e di licitazione o d'incitazione sulle pulsioni espressive. Ogni produttore deve fare i conti con questa problematica, ed è soltanto nei limiti delle costrizioni che essa impone che i suoi fantasmi sociali possono trovare la loro espressione. Di conseguenza, il discorso colto può essere considerato come una «formazione di compromesso» in senso freudiano, cioè come prodotto di una transazione fra interessi espressivi, essi stessi determinati dalla posizione occupata nel campo, e le costrizioni strutturali del campo nel quale si produce e circola il discorso e che funziona da censura¹. Il lavoro, al tempo stesso conscio ed inconscio, d'*eufemizzazione* e di sublimazione, necessario per *rendere dicibili* le pulsioni espressive più inconfessabili in uno stato determinato della censura del campo, consiste nel *mettere in forma* e nel *mettere delle forme*; la riuscita di questo lavoro ed i profitti che può procurare in un determinato stato della struttura delle probabilità di profitto materiale o simbolico attraverso la quale si esercita la censura del campo, dipendono dal capitale specifico del produttore, ovvero dalla sua autorità e dalla sua competenza specifiche.

Le transazioni ed i compromessi costitutivi del lavoro di messa in forma non possono mai essere totalmente imputati alle mire coscienti di un calcolo razionale dei costi e dei profitti

materiali o simbolici. E gli *effetti retorici* più forti sono il prodotto della confluenza, mai del tutto padroneggiata dalla coscienza, di due necessità immanenti: la necessità di un *habitus*, più o meno completamente predisposto a mantenere la posizione occupata nel campo, e la necessità immanente ad uno stato del campo. Questa confluenza orienta le pratiche tramite meccanismi oggettivi, come quelli che tendono ad assicurare l'adeguamento fra la posizione e le disposizioni del suo occupante, o quelli che generano, in maniera quasi automatica, sulla base delle omologie fra campi differenti, degli effetti di sovradeterminazione e d'eufemizzazione atti a conferire al discorso una opacità ed una complessità polifonica inaccessibile alla più esperta delle intenzioni retoriche.

I prodotti culturali devono quindi le loro più specifiche proprietà alle condizioni sociali della loro produzione e, più precisamente, alla posizione di produttore nel campo di produzione che orienta al tempo stesso, e attraverso mediazioni differenti, l'interesse espressivo, la forma e la forza della censura che gli è imposta, e la competenza che permette di soddisfare questo interesse nei limiti di queste costrizioni. La relazione dialettica che si instaura fra l'interesse espressivo e la censura strutturale del campo vieta di distinguere nell'*opus operatum* la forma e il contenuto, ciò che è detto e il modo di dirlo, o anche il modo di intenderlo. Imponendo la messa in forma, la censura esercitata dalla struttura del campo determina la forma — che tutte le analisi formaliste intendono strappare ai determinismi sociali — e, inseparabilmente, il contenuto, indissociabile dalla sua espressione conforme, dunque impensabile (nel vero senso del termine) fuori dalle norme riconosciute e dalle forme convenute. La censura determina anche la forma della ricezione: produrre un discorso filosofico nelle forme, cioè provvisto dell'insieme dei segni, di una sintassi, un lessico, dei riferimenti, ecc., dai quali si riconosce un discorso filosofico e tramite i quali un discorso si fa riconoscere come filosofico², significa produrre un prodotto che richiede di essere ricevuto secondo le forme, cioè nel rispetto delle forme che esso si dà, ovvero, come si vede molto chiaramente in letteratura, *in quanto forma*. Le opere legittime possono così esercitare una violenza che le pone al riparo dalla violenza necessaria a comprendere l'interesse espressivo che esse esprimono sotto una forma che lo nega: la

storia dell'arte, della letteratura o della filosofia testimoniano l'efficacia delle strategie di messa in forma attraverso le quali le opere consacrate impongono le norme della loro percezione.

L'opera rimanda a un campo particolare attraverso la sua forma non meno che attraverso il suo contenuto: immaginare ciò che Heidegger avrebbe detto in un'altra forma, quella del discorso filosofico che si praticava in Germania nel 1890 o quella dell'articolo di scienze politiche quale ha corso oggi a Yale o ad Harvard, vuol dire immaginare un Heidegger *impossibile* (ad esempio «errante» o emigrato nel 1933) o un campo di produzione non meno impossibile nella Germania del tempo in cui si produceva Heidegger. La forma, attraverso cui le produzioni simboliche partecipano più direttamente delle condizioni sociali della loro produzione, è anche ciò tramite cui si esercita il loro effetto sociale più specifico: la violenza propriamente simbolica non può essere esercitata da chi l'esercita e subita da chi la subisce se non sotto una forma tale che essa sia misconosciuta in quanto tale, vale a dire riconosciuta come legittima.

I discorsi eruditi, lingue speciali che i corpi degli specialisti (filosofi, giuristi, ecc.) producono e riproducono con un'alterazione sistematica della lingua comune, si differenziano dal linguaggio scientifico in quanto occultano l'eteronomia sotto le parvenze dell'autonomia: incapaci di funzionare senza l'assistenza del linguaggio ordinario, essi debbono produrre l'illusione dell'indipendenza tramite delle *strategie di falsa rottura*, mettendo in opera dei procedimenti differenti a seconda dei campi e, all'interno di uno stesso campo, a seconda delle posizioni e dei momenti. Essi possono, ad esempio, mimare la proprietà fondamentale di ogni linguaggio scientifico, la determinazione dell'elemento dalla sua appartenenza al sistema³. Così i concetti propriamente heideggeriani, che sono derivazioni del linguaggio ordinario, sono trasfigurati mediante il lavoro di messa in forma che li separa dal loro uso comune inserendoli, attraverso la sistematica accentuazione delle parentele morfologiche, in una rete di relazioni che si manifestano nella forma sensibile del linguaggio, e suggerendo così che ciascun elemento del discorso dipende dagli altri *al tempo stesso* in quanto, *significante ed in quanto significato*. E' così che una parola così ordinaria quale *Fürsorge*, assistenza,

viene a trovarsi associata in modo *sensibile*, in ragione della sua stessa forma, a tutto un insieme di parole della stessa famiglia, *Sorge*, cura, *Sorgfalt*, premura, sollecitudine, *Sorglosigkeit*, incuria, noncuranza, *sorgenvoll*, ansioso, *besorgt*, preoccupato, *Lebenssorge*, cura della vita, *Selbstsorge*, cura di sé.

Quando Gadamer, nella recensione già citata⁴, mi attribuisce l'idea che esista un «senso autentico» delle parole e che, nel caso della parola *Fürsorge*, il senso di assistenza sociale sia «il solo ad essere legittimo» secondo me, gli sfugge ciò che costituisce il nucleo stesso della mia analisi: in primo luogo, il fatto che le parole e, più in generale, il discorso ricevono la loro determinazione completa e, fra le altre cose, il loro significato e il loro valore solo nella relazione pragmatica con un campo funzionante come un mercato; in secondo luogo, il carattere polisemico, o meglio *polifonico* che il discorso di Heidegger deve alla capacità particolare che possiede il suo autore di parlare per più campi e più mercati contemporaneamente. L'errore di Gadamer consiste nell'attribuirmi la filosofia del linguaggio e dell'interpretazione tipicamente filologica che è espressa a chiare lettere dal suo maestro Heidegger: «La storia successiva del significato del termine *logos*, e soprattutto le varie e arbitrarie interpretazioni della filosofia successiva, coprono costantemente il significato autentico di “discorso”, che non è poi tanto oscuro»⁵. In effetti, domandarsi quale sia l'autentico senso delle parole è altrettanto ingenuo che interrogarsi, secondo un'immagine di Austin, sul «vero colore del camaleonte»⁶: ci sono tanti significati quanti usi e mercati. Un altro errore di lettura, che ha come origine il fatto di proiettare nell'opera la propria filosofia — nella fattispecie una definizione della retorica che può esser detta semplicistica benché la si possa far risalire a Platone ed Aristotele — fa dire a Gadamer che l'intenzione retorica è esclusiva dell'intenzione di verità. Ritroviamo di fatto il problema del camaleonte: Gadamer, come il senso comune erudito, accetta tacitamente l'idea che la retorica si oppone come qualcosa di calcolato, di artificiale, di riflesso a un modo d'espressione naturale, spontaneo, originario, primitivo. Il che significa dimenticare che una intenzione espressiva si compie solo nel rapporto con un mercato, e che vi sono dunque tante *retoriche* quanti sono i mercati; che gli usi ordinari del linguaggio (di cui si annulla la straordinaria

diversità parlando di «linguaggio ordinario», come fanno i filosofi del linguaggio) sono il luogo di retoriche che possono essere estremamente raffinate, senza per questo essere coscienti e calcolate; e anche che le più raffinate retoriche erudite, ad esempio quelle di Heidegger, non presuppongono necessariamente il calcolo o il controllo completo degli effetti messi in opera.

Il gioco di parole, assai frequente nei modi di dire e nei proverbi di tutte le saggezze, che presentano un'«aria di famiglia» dovuta alla loro affinità etimologica o morfologica, non è che uno dei mezzi, e senza dubbio il più sicuro, di produrre il senso della relazione necessaria fra due significati. L'associazione per allitterazione o per assonanza che instaura delle relazioni quasi materiali di somiglianza di forma e di suono può portare alla luce delle relazioni nascoste fra i significati o, anche, farle esistere per il solo gioco delle forme: è il caso, ad esempio, dei giochi di parole filosofici del secondo Heidegger, *Denken* = *Danken*, pensare = ringraziare, dove la magia è annullata, con grande disperazione dei fedeli, dalla traduzione; o anche delle concatenazioni di *calembours* in *Sorge als besorgende Fürsorge*, la «cura in quanto pro-cura che si prende cura di», che farebbero gridare al verbalismo se l'intreccio delle allusioni morfologiche e dei rinvii etimologici non producesse l'illusione di una coerenza globale della forma, dunque del senso, e di conseguenza la parvenza della necessità del discorso: «*Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst*» (La decisione non è altro che ciò di cui la Cura ha cura, e, in quanto Cura, è l'autenticità possibile della Cura stessa)⁷.

Tutte le potenziali risorse della lingua sono messe in atto per dare l'idea che esiste un nesso necessario fra tutti i significati, e che la relazione fra i significanti e i significati si instaura solo grazie alla mediazione del sistema dei concetti filosofici, parole «tecniche» che sono forme nobilitate di parole ordinarie (*Entdeckung*, scoperta, e *Entdecktheit*, l'essere-della-scoperta), nozioni tradizionali (come *Dasein*) ma utilizzate con un leggero *décalage* destinato a segnare uno *scarto*, neologismi forgiati *ex novo* per formare distinzioni che si presuppongono impensate e per produrre in tutti i casi l'idea del superamento radicale (esistentivo ed esistenziale; temporale riferito all'Esserci, *zeitlich*,

e temporale riferito all'essere, *temporal*⁸, opposizione che non ha del resto alcun ruolo effettivo in *Sein und Zeit*).

La messa in forma produce l'illusione della sistematicità e, attraverso la rottura in tal modo operata con il linguaggio ordinario, l'illusione dell'autonomia del sistema. Entrando nel reticolo delle parole al tempo stesso morfologicamente somiglianti e etimologicamente apparentate dove è inserita — e, tramite quelle, nella trama del lessico heideggeriano, la parola *Fürsorge* viene ad essere strappata dal suo significato ordinario, quello che è leggibile senza ambiguità alcuna nell'espressione *Sozialfürsorge*, assistenza sociale: trasformata e trasfigurata, la *Fürsorge* perde la sua identità comune per assumere un senso deviato (che la parola «procura», presa in senso etimologico, riesce più o meno a rendere). Al termine di questo sviamento, degno del prestigiatore che attira l'attenzione su ciò che può mostrare al fine di dissimulare ciò che vuol nascondere, il fantasma sociale dell'assistenza (sociale), simbolo dello «Stato provvidenza» o dello «Stato assicurazione» che Carl Schmitt o Ernst Jünger denunciano con un linguaggio meno eufemistico, può abitare o ossessionare il discorso legittimo (*Sorge* e *Fürsorge* sono al centro della teoria della temporalità), ma in una forma tale che sembra non esserci, non c'è.

Laddove il lavoro ordinario di eufemizzazione sostituisce una parola (sovente di senso contrario) con un'altra, o neutralizza visibilmente il senso ordinario tramite un'esplicita messa in guardia (le virgolette, ad esempio) o una definizione distintiva, Heidegger procede instaurando un reticolo di parole morfologicamente interconnesse all'interno del quale la parola ordinaria, al tempo stesso identica e trasfigurata, riceve una nuova identità: sollecita così una lettura filologica e polifonica, atta ad evocare ed a revocare ad un tempo il senso ordinario, a suggerirlo mentre ufficialmente lo rimuove, con le sue connotazioni peggiorative, nell'ordine della comprensione volgare e volgarmente «antropologica»⁹.

L'immaginazione filosofica che, come il pensiero mitico o poetico, è affascinata quando la relazione fenomenica di suono si sovrappone ad una relazione essenziale di senso, gioca con delle forme linguistiche che sono altrettante forme classificatorie: così, in *Vom Wesen der Wahrheit*, l'opposizione fra l'«essenza» (*Wesen*) e la «non-essenza» o la «de-essenza» (*Un-wesen*) si accompagna

all'opposizione sotterranea, al tempo stesso evocata e riusata, fra l'ordine — sorta di termine fantasma, ad un tempo assente e presente *in effigie* — e il *disordine*, uno dei significati possibili di *Un-wesen*. Le opposizioni parallele, varianti disegualmente eufemizzate di alcune opposizioni «cardinali», esse stesse grossolanamente riducibili le une alle altre, di cui tutta l'opera di Heidegger successiva alla «svolta» fornisce esempi innumerevoli, affermano, sotto una forma sublimata, e tanto più universale nelle sue applicazioni quanto più è irriconoscibile (come l'opposizione fra l'ontico e l'ontologico), l'opposizione originaria colpita da tabù. In tal modo, esse costituiscono questa opposizione in forma assoluta inscrivendola nell'essere nel momento in cui la negano simbolicamente.

E' attraverso l'inserimento nel sistema della lingua filosofica che si attua la *denegazione* del senso primo, quello che la parola ricoperta da tabù riveste in riferimento al sistema della lingua ordinaria e che, ufficialmente rigettato al di fuori del sistema palese, continua a condurre una esistenza sotterranea. La *denegazione* è all'origine del doppio gioco autorizzato dalla doppia informazione di ciascun elemento del discorso, sempre definito simultaneamente dall'appartenenza a due sistemi: il sistema patente dell'idioletto filosofico e il sistema latente della lingua ordinaria o, se si preferisce, definito in relazione a due spazi mentali che sono inseparabili da due spazi sociali. Far subire all'interesse espressivo la trans-formazione necessaria a farlo accedere all'ordine di ciò che è dicibile all'interno di un campo determinato, strapparli all'indicibile ed all'innominabile, non significa solo mettere una parola al posto di un'altra, una parola accettabile in luogo di una parola censurata. Questa forma elementare di eufemizzazione ne nasconde un'altra, che consiste nell'utilizzare la proprietà essenziale del linguaggio, il primato delle relazioni sugli elementi, della forma sulla sostanza, secondo l'opposizione saussuriana, al fine di occultare gli elementi rimossi inserendoli in un reticolo di relazioni che ne modifica il *valore* senza modificarne la «sostanza». E' solo con le lingue speciali, prodotte da specialisti con una esplicita intenzione di sistematicità, che l'effetto di occultamento attraverso la messa in forma si esercita in tutta la sua pienezza: in questo caso, come in tutti i casi di camuffamento tramite la forma, i significati ricoperti di tabù, in teoria riconoscibili,

restano in pratica misconosciuti; presenti in quanto sostanza, essi sono, come il volto perduto tra le foglie, assenti in quanto forma, assenti dalla forma. L'espressione serve a mascherare le *esperienze primitive del mondo sociale* ed i *fantasmi sociali* che sono alla sua origine, così come a disvelarli: per permetter loro di dirsi, dicendo, nella maniera in cui dice, che non li dice affatto. L'espressione può enunciare tali significati solo sotto una forma che li rende irricognoscibili, poiché essa non può riconoscersi come ciò che li enuncia. Sottoposta alle norme tacite o esplicite di un campo particolare, la sostanza primitiva si dissolve, possiamo dire, nella forma. Questa messa in forma è al tempo stesso trasformazione e transustanziazione: la sostanza significata è la forma significante nella quale essa si è realizzata.

La messa in forma fa sì che sia al tempo stesso giusto ed ingiustificato ridurre la *denegazione* a ciò che essa denega, al fantasma sociale che è al suo principio. Poiché questa «*Aufhebung* della rimozione» (come dice Freud con una parola hegeliana) nega e conserva al tempo stesso la rimozione e anche il rimosso, essa consente di cumulare tutti i profitti, il profitto di dire ed il profitto di smentire ciò che è detto attraverso la maniera di dirlo. Così, ad esempio, l'opposizione fra l'*Eigentlichkeit*, l'«autenticità», e l'*Uneigentlichkeit*, l'«inautenticità», «modi cardinali dell'Esserci», come dice Heidegger, attorno ai quali, anche dal punto di vista delle letture più rigorosamente interne, si organizza l'intera opera, è una ritraduzione particolare, e particolarmente sottile dell'opposizione comune fra l'«élite» e le «masse». Tirannico («la dittatura del sì»), inquisitore (il «sì» s'immischia di tutto) e livellatore, il «sì», *das Man*, la «gente comune», si sottrae alle responsabilità, abdica alla propria libertà: assistito che vive per pro-cura, irresponsabilmente, il «sì» si rimette alla società, o allo «Stato provvidenza» che, soprattutto tramite l'«assistenza sociale» (*Sozialfürsorge*), si prende cura di lui e si preoccupa, in sua vece, del suo avvenire. Bisognerebbe elencare in tutto questo passaggio commentato innumerevoli volte¹⁰, i luoghi comuni dell'aristocrazia accademica pieno di *topoi* sull'*agora* come antitesi della *scholé*, ozio-e-scuola: l'orrore della statistica (è il tema della «media»), simbolo di ogni operazione di «livellamento» che minaccia la «persona» (qui denominata *Dasein*) ed i suoi attributi più preziosi, vale a dire l'«originalità»

ed il «segreto»; l'odio verso ogni forza «livellatrice», e senza dubbio, al primo posto, l'orrore verso le ideologie egualitarie che minacciano «ciò che è stato conquistato a prezzo di fatica», cioè la cultura, capitale specifico del mandarino figlio delle sue opere, e che incoraggiano la «frivolezza» e la «facilità» delle «masse»; la rivolta contro meccanismi sociali come quelli dell'opinione, nemica ereditaria del filosofo, che riappare qui grazie ai giochi di parole su *Öffentlichkeit* e *öffentlich*, «opinione pubblica» e «pubblico», e contro tutto ciò che simboleggia l'«assistenza sociale», e cioè la democrazia, i partiti, le ferie pagate (attentato al monopolio della *scholè* e delle meditazioni nelle foreste), la «cultura di massa», la televisione e Platone in edizione tascabile¹¹. Heidegger dirà tutto ciò ancor più efficacemente, nel suo inimitabile stile *pastorale*, quando, in *Einführung in die Metaphysik*, scritto nel 1935, vorrà mostrare come il trionfo dello spirito scientifico-tecnologico nella civiltà occidentale giunge a compimento nella «fuga degli dèi, la distruzione della terra, la massificazione degli uomini, il primato della mediocrità» (*die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmässigen*)¹².

Il gioco con le forme sensibili del linguaggio trova il suo compimento quando si regge non su parole isolate, ma su coppie di termini, cioè su relazioni fra termini antagonisti. A differenza dei semplici *calembours* filosofici fondati sull'assonanza o l'allitterazione, i giochi di parole «cardinali», quei giochi che orientano ed organizzano in profondità il pensiero, manipolano le forme verbali nella misura in cui sono forme sensibili e, allo stesso tempo, forme di classificazione. Queste forme totali, che riconciliano le necessità indipendenti del suono e del significato nel miracolo di un'espressione doppiamente necessaria, sono la forma trasformata di un materiale linguistico già politicamente informato, ovvero informato secondo dei principi d'opposizione oggettivamente politici, che è registrato e conservato nel linguaggio ordinario. La predilezione di tutte le lingue erudite per il *pensiero binario* non si spiega altrimenti: ciò che è censurato e rimosso, in questo caso, non è un termine tabù isolato, bensì una relazione d'opposizione fra parole che rinvia sempre ad una relazione d'opposizione fra posizioni sociali o gruppi sociali.

La lingua ordinaria non è soltanto una riserva infinita di

forme sensibili offerte ai giochi poetici o filosofici, o, come nell'ultimo Heidegger e nei suoi continuatori, alle libere associazioni di ciò che Nietzsche chiamava una *Begriffsdichtung*: essa è anche un serbatoio di forme d'appercezione del mondo sociale, di luoghi comuni ove sono depositati i principi della visione del mondo sociale comuni ad un intero gruppo (germanico/*welsch* o latino, ordinario/distinto, e così via). La struttura del mondo sociale non è mai nominata e presa in considerazione se non per mezzo di forme di classificazione che, quand'anche fossero quelle che veicola il linguaggio ordinario, non sono mai indipendenti da questa struttura (cosa che dimenticano tutte le analisi *formaliste* di queste forme): benché le opposizioni più socialmente «contrassegnate» » (volgare/distinto) possano avere significati molto diversi a seconda degli usi e degli utilizzatori, il linguaggio ordinario, prodotto del lavoro accumulato di un pensiero dominato dai rapporti di forza fra le classi, ed a maggior ragione il linguaggio erudito, prodotto di campi ossessionati dagli interessi e dai valori delle classi dominanti, sono in qualche modo delle ideologie primarie che si prestano in modo del tutto «naturale» a usi conformi ai valori ed agli interessi dei dominanti¹³. Grazie ad un uso metaforico delle dicotomie e degli schemi del pensiero ordinario, la politica si converte in ontologia. Ma la metafora nella quale è generata questa metafisica conduce non dalle cose visibili alle cose invisibili, ma dal contenuto latente, e forse inconscio, al contenuto dichiarato del discorso: questa metafora, trasposizione da uno spazio ad un altro, ha come funzione di riunire i due spazi che la falsa rottura introdotta con la tesi della differenza ontologica intendeva separare ufficialmente e di far sì che le opposizioni originarie siano *conservate* e continuino a sostenere in modo sotterraneo il discorso.

Fra spiriti filosoficamente distinti l'opposizione fra il distinto ed il volgare non può essere enunciata volgarmente: Heidegger ha un senso troppo acuto della distinzione filosofica perché si possano trovare, nella sua opera, e perfino nei suoi scritti politici, delle tesi «ingenuamente» politiche; e non si finirà mai di elencare le prove della sua intenzione di prender le distanze dalle forme più evidenti dell'ideologia nazista¹⁴. L'opposizione che potremmo chiamare «primaria» — nel duplice senso — si ritroverà in seno all'opera soltanto nell'ordine altamente

censurato dei filosofemi funzionanti come eufemismi che non cesseranno di trasformarsi, proporzionalmente all'evoluzione immobile del sistema, per rivestire delle forme nuove, ma sempre altamente sublimite.

La messa in forma è, di per sé, una messa in guardia: essa esprime, con il suo rigore, la distanza sovrana da tutte le determinazioni, quand'anche si tratti di concetti in -ismo che riducono l'irriducibile unicità di un pensiero all'uniformità di una classe logica; e inoltre esprime la distanza da tutti i determinismi, in modo particolare dai determinismi sociali che riducono l'insostituibile singolarità di un pensatore alla banalità di una classe. E' questa distanza, questa *differenza*, che si trova esplicitamente instaurata al centro del discorso filosofico mediante l'opposizione fra l'ontologico e l'ontico (o l'antropologico), e che fornisce al discorso già eufemizzato una seconda difesa, questa volta invincibile: ogni parola porta ormai su di sé l'incancellabile traccia della *cesura* che separa il senso autenticamente ontologico dal senso ordinario e volgare, e che si iscrive talora nella sostanza significativa, per effetto di uno di quei giochi fonologici in seguito così sovente imitati (*esistentivo/esistenziale*).

Il doppio gioco con parole sdoppiate trova un naturale prolungamento nelle messe in guardia contro le letture «vulgari» e «volgarmente» «antropologiche» che riporterebbero alla luce i significati denegati ma non rinnegati, e consacrati dalla sublimazione filosofica alla presenza assente di un'esistenza fantomatica: «Il termine “prendersi cura” ha in primo luogo un *significato prescientifico* e può voler dire: condurre a termine, concludere, “venir a capo di” qualcosa. L'espressione può anche significare: prendersi cura di qualcosa nel senso di “procurarsi qualcosa”. In senso più largo, l'espressione viene usata anche come equivalente a: preoccuparsi che un'impresa fallisca. “Prendersi cura” significa qui qualcosa come temere. *In contrapposizione a questi significati prescientifici e ontici*, l'espressione “prendersi cura” è usata, nelle presenti indagini, come termine ontologico (*esistenziale*) indicante l'essere di un possibile essere-nel-mondo. Il termine non vuol significare che l'Esserci sia innanzitutto e prevalentemente economico e “pratico”, ma che l'Esserci dev'essere chiarito come Cura (*Sorge*). Questo termine è, a sua volta, da assumersi *ontologicamente come*

*concetto strutturale. Esso non ha nulla a che fare con la “tribolazione”, la “tristezza”, le “preoccupazioni” della vita, quali si rivelano onticamente in ogni Esserci»*¹⁵.

Queste strategie di messa in guardia avrebbero potuto risvegliare i sospetti dei lettori francesi, se non fossero stati posti in condizioni di ricezione tali da avere pochissime probabilità di cogliere le connotazioni nascoste che Heidegger respinge in anticipo (tanto più che le traduzioni le «sopprimono» sistematicamente in nome della cesura fra l'ontico e l'ontologico). In effetti, agli ostacoli che oppone all'analisi un'opera che è il prodotto di strategie d'eufemizzazione così sistematiche si aggiunge in questo caso uno degli effetti più perniciosi dell'esportazione dei prodotti culturali, la scomparsa di tutti i segni sottili dell'appartenenza sociale o politica, di tutti i contras-segni, spesso molto discreti, dell'importanza sociale del discorso e della posizione intellettuale del suo autore, in breve di tutti quei segni infinitamente piccoli del discorso dei quali l'indigeno è evidentemente la prima vittima, ma che egli può, meglio di chiunque altro, cogliere, nel momento in cui dispone di tecniche d'oggettivazione. Si pensi, ad esempio, a tutte le connotazioni «amministrative» che Adorno¹⁶ scopre sotto i termini «esistenziali» di «incontro» (*Begegnung*), di colloquio, o sotto le parole *Auftrag* (missione) e *Anliegen*, estremamente ambiguo, al tempo stesso oggetto di una domanda amministrativa e desiderio che sta a cuore, che era già oggetto di un uso sviato nella poesia di Rilke.

L'imposizione di una cesura scavata fra il sacro e il profano, che è parte integrante della pretesa di ogni corpo di specialisti di assicurarsi il monopolio di un sapere o di una pratica sacra costituendo gli altri come profani, prende così una forma originale: ovunque presente, essa divide in qualche modo ogni parola contro se stessa facendole significare che essa non significa ciò che sembra significare, inscrivendo nelle parole, mediante l'uso di virgolette o con un'alterazione della stessa sostanza significante, o addirittura con il semplice rimando etimologico o fonologico ad un insieme lessicale, la distanza che separa il significato «autentico» dal significato «volgare» o «ingenuo»¹⁷. Discreditando i significati primari che continuano a funzionare come sostegno nascosto di numerose relazioni costitutive del sistema palese, ci si dà la possibilità di portare il

doppio gioco, se così si può dire, al secondo grado. In effetti, nonostante l'anatema che li colpisce, questi significati denegati adempiono ancora ad una funzione filosofica, poiché svolgono quanto meno il ruolo di referente negativo in rapporto al quale è sancita la distanza filosofica, e sociale, che separa l'«ontologico» dall'«ontico», vale a dire l'iniziato dal profano, solo responsabile, nella sua incultura o nella sua perversione, dell'evocazione colpevole dei significati volgari. Utilizzare in altro modo le parole di tutti, riattivare la verità sottile, l'*etymon*, che l'abitudine dell'uso ordinario fa perdere, significa fare del giusto rapporto con le parole il principio della riuscita o del fallimento dell'alchimia filologico-filosofica: «Se un alchimista, non iniziato nel cuore e nell'anima, fallisce nei suoi esperimenti, la ragione non sta solo nel fatto che usa elementi grossolani, ma soprattutto nel fatto che pensa con le *proprietà* comuni di tali elementi grossolani, e non con le *virtù* degli elementi, ideali. Così, una volta operato il completo ed assoluto sdoppiamento ci troviamo nel pieno e completo esperimento d'*idealità*»¹⁸. Il linguaggio ha anch'esso degli elementi sottili che la sottigliezza filologico-filosofica libera, quali la dualità grammaticale del termine greco *on*, al tempo stesso sostantivo e forma verbale, cosa che fa dire ad Heidegger: «Ciò che, di primo acchito, poteva sembrare una sottigliezza grammaticale è, in verità, l'enigma dell'essere»¹⁹.

E' così che, confidando nell'efficacia della denegazione filosofica, si può arrivare sino a richiamare i significati censurati ed a trarre un effetto supplementare dal completo rovesciamento della relazione fra il sistema palese ed il sistema nascosto che provoca questo *ritorno del rimosso*: come non vedere infatti la migliore attestazione della potenza del «pensiero essenziale» nella sua capacità di fondare nell'essere delle realtà così derisoriamente contingenti quale la «sicurezza sociale» — e così indegne del pensiero che le si nomina solo fra virgolette?²⁰ E' così che, in questo «mondo rovesciato» dove l'evento non è mai altro che l'illustrazione dell'«essenza», il fondamento viene ad essere fondato da ciò che esso fonda²¹. «L'aver cura» (*Fürsorge*), com'è ad esempio l'*organizzazione sociale assistenziale*, si fonda nella costituzione d'essere dell'Esserci in quanto con-essere. La sua urgenza empirica deriva dal fatto che l'Esserci si mantiene innanzitutto e per lo più nei modi difettivi dell'aver cura»²². Il riferimento vistoso ed invisibile, invisibile a forza di essere

vistoso, contribuisce a mascherare il fatto che *non si è mai smesso di parlare di organizzazione sociale assistenziale* in un'opera ufficialmente consacrata ad una proprietà ontologica dell'Esserci di cui il «bisogno empirico» (ovvero ordinario, volgare, banale) d'assistenza non è che una manifestazione evenemenziale. «Perché mi menti dicendo che vai a Cracovia affinché io creda che vai a Lemberg, mentre in realtà vai a Cracovia?». Offrendo una perfetta illustrazione del paradigma della lettera rubata, che Lacan illustra con questa storia²³, il discorso eufemizzato tende ad accreditare, proclamando ciò che dice realmente, l'impressione che non dica veramente ciò che non ha mai smesso di dire. In effetti, non vi sono dubbi: l'organizzazione sociale assistenziale, *Sozialfürsorge*, è per l'appunto ciò che «si prende cura» degli assistiti «in loro vece», ciò che li esonera dalla cura di sé, autorizzandoli così alla noncuranza, alla «facilità» ed alla «frivolezza», in tutto e per tutto analoga alla *Fürsorge* filosofica, sublime variante della precedente, la quale esonera il *Dasein* dalla cura o, come diceva (o avrebbe potuto dire) il Sartre del 1943, libera il Per-sé dalla libertà, votandolo così alla «malafede» ed all'*esprit de sérieux*, dell'esistenza «inautentica». «Poiché il Si ha già sempre anticipato ogni giudizio e ogni decisione, sottrae ai singoli Esserci ogni responsabilità concreta. (...) Il Si sgrava quindi ogni singolo Esserci nella sua quotidianità. Non solo. In questo sgravamento di essere, il Si si rende accetto all'Esserci perché ne soddisfa la tendenza a prendere tutto *alla leggera* e a rendere le cose *facili*. Appunto perché il Si, mediante lo sgravamento, si rende accetto a ogni singolo Esserci, può mantenere e approfondire il suo dominio ostinato»²⁴.

Tutti i mezzi sono buoni per interdire come indecente o ignorante ogni tentativo di esercitare sul testo quella *violenza* che lo stesso Heidegger riconosce come legittima allorquando la applica a Kant, e che sola permette di «cogliere al di là delle parole ciò che queste parole vogliono dire». Ogni esposizione del pensiero originario che rifiuta la parafrasi ispirata dall'idioletto intraducibile è condannata in partenza agli occhi dei custodi del deposito²⁵. Il solo modo di dire ciò che *vogliono dire* delle parole che non dicono mai ingenuamente ciò che dicono o, che è lo stesso, che lo dicono sempre ma solamente in maniera non ingenua, consiste nel ridurre l'irriducibile, nel tradurre

l'intraducibile, nel dire ciò che esse vogliono dire nella forma ingenua che hanno proprio come funzione primaria di negare. L'«autenticità» non designa ingenuamente la proprietà esclusiva di una *élite* sociale: essa indica una possibilità universale — come l'«inautenticità» — ma che appartiene realmente solo a coloro che pervengono ad appropriarsene cogliendola come tale e rendendosi capaci di «sottrarsi» all'«inautenticità», sorta di peccato originario convertito così, grazie alla conversione di alcuni, in errore responsabile di se stesso. E' quanto dice a chiare lettere Jünger: «Avere il proprio destino, o lasciarsi trattare come un semplice numero: tale è il dilemma che certamente ciascuno ai nostri giorni deve risolvere, e che è il *solo* a poter sciogliere (...). Intendiamo parlare dell'uomo libero, quale esce dalle mani di Dio. Egli non è l'eccezione, né rappresenta una *élite*: lungi da tutto questo, egli si nasconde in ogni uomo, e le differenze esistono solo nella misura in cui ogni individuo riesce a porre in atto questa libertà che egli ha ricevuto in dono»²⁶. Uguali nella libertà, gli uomini sono diseguali nella capacità di fare uso in modo autentico della propria libertà, e solo una «*élite*» può impadronirsi delle possibilità universalmente offerte di accedere alla libertà dell'«*élite*». Questo volontarismo etico — che Sartre spingerà sino al limite — converte la dualità oggettiva dei destini sociali in una dualità dei rapporti con l'esistenza, facendo dell'esistenza autentica «una modificazione esistitiva» del modo ordinario di cogliere l'esistenza quotidiana, il che vuol dire, esplicitando, una rivoluzione nel pensiero²⁷. Far cominciare l'autenticità con la scoperta dell'inautenticità, col momento della verità in cui il *Dasein* si scopre nell'angoscia come ciò che proietta l'ordine nel mondo per sua decisione, una sorta di «salto» (kierkegaardiano) nell'ignoto²⁸, o, all'opposto, descrivere la riduzione dell'uomo allo stato di strumento come un'altra «maniera di cogliere l'esistenza quotidiana», quella del «Si» che, considerandosi come uno strumento, «curandosi» degli strumenti in quanto strumentali, diviene strumento, si adatta agli altri uomini così come uno strumento si adatta agli altri strumenti, assolve una funzione che potrebbe altrettanto efficacemente essere assolta da altri e, ridotto così allo stato di elemento intercambiabile di un gruppo, dimentica se stesso così come lo strumento si annulla nel compimento della propria funzione: tutto ciò significa ridurre la dualità oggettiva delle

condizioni sociali alla dualità dei modi di esistenza che esse favoriscono evidentemente in modo decisamente diseguale; significa, contemporaneamente, considerare coloro i quali si assicurano l'accesso all'esistenza «autentica», così come coloro i quali «si abbandonano» all'esistenza «inautentica», responsabili di ciò che sono, gli uni in ragione della propria «decisione»²⁹ che li sottrae all'esistenza ordinaria per schiudere loro i possibili, gli altri in ragione della propria «abdicazione» che li destina al «declino» e all'«assistenza sociale».

Capitolo quinto

La lettura interna e il rispetto delle forme

L'«elevatezza» di stile non è una proprietà secondaria del discorso filosofico: essa è quella cosa per cui il discorso si annuncia come un discorso autorizzato che, proprio in virtù della sua conformità, viene ad essere investito dell'autorità di un corpo appositamente demandato ad assicurare una sorta di magistero teorico (a dominante logica o etica, a seconda degli autori e delle epoche). Nel discorso erudito, come nel linguaggio ordinario, gli stili sono gerarchizzati e gerarchizzanti. Ad un pensatore d'alto rango conviene un linguaggio elevato: è per questo che il «*pathos* privo di stile» del discorso del 1933 appare così sconveniente agli occhi di tutti coloro che hanno il senso della dignità filosofica, vale a dire della loro dignità di filosofi; gli stessi che salutano come un evento filosofico il *pathos* filosoficamente pieno di stile di *Sein un Zeit* 1.

E' attraverso l'«elevatezza» stilistica che sono richiamati tanto il rango di un discorso, quanto il rispetto dovuto al suo rango. Non si può trattare una frase quale «la vera crisi dell'abitare consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi *devono anzitutto imparare ad abitare*»² alla stregua di una proposizione del linguaggio ordinario, come «la crisi degli alloggi si aggrava», o anche una proposizione del linguaggio scientifico quale «a Berlino, sulla Hausvogteiplatz, un quartiere di uffici, il valore del suolo al metro quadro, che era di 115 marchi nel 1865, saliva a 344 marchi nel 1880 e a 990 marchi nel 1895»³. Il discorso filosofico, in quanto discorso *in forma*, impone le norme della propria percezione. La messa in forma che mantiene il profano a rispettosa distanza protegge il testo dalla «trivializzazione» — come dice Heidegger — destinandolo a una *lettura interna*, nel

duplice senso di una lettura costretta entro i limiti del testo stesso e, inseparabilmente, riservata al gruppo chiuso dei professionisti della lettura che accetta come di per sé naturale la definizione «interna» della lettura: è sufficiente interrogare gli usi sociali per vedere come il testo filosofico si definisca come ciò che (di fatto) non può esser letto se non dai «filosofi», cioè da lettori già convertiti, pronti a riconoscere — nel duplice senso — il discorso filosofico ed a leggerlo come richiede di essere letto, ovvero «filosoficamente», secondo una intenzione pura e puramente filosofica, escludendo ogni riferimento a qualunque altra cosa che non sia il discorso stesso, il quale, essendo di fondamento a se stesso, non ha alcuna esteriorità.

Il circolo istituzionalizzato del disconoscimento collettivo che fonda la credenza nel valore di un discorso si instaura solo quando la struttura del campo di produzione e di circolazione di questo discorso è tale che la *denegazione* che esso opera dicendo ciò che dice soltanto sotto una forma che tende a mostrare che non lo dice incontra degli interpreti capaci di *ri-disconoscere* il contenuto che esso denega; quando ciò che la forma nega è ri-disconosciuto, ovvero conosciuto e riconosciuto nella forma, e solo nella forma in cui tale discorso si compie negandosi. In breve, un discorso in forma richiede una lettura formale (o formalista) che riconosce e riproduce la denegazione iniziale, invece di negarla per scoprire ciò che essa nega. La violenza simbolica che ogni discorso ideologico racchiude in quanto misconoscimento che invoca il ri-misconoscimento si esercita solo nella misura in cui tale discorso riesce a far sì che i suoi destinatari lo trattino come richiede di esser trattato, cioè con tutto il rispetto che merita, nelle forme, in quanto forma. Una produzione ideologica è tanto più riuscita, quanto più è capace di *mettere dalla parte del torto* chiunque tenti di *ridurla* alla sua verità oggettiva: l'enunciazione della verità nascosta del discorso fa scandalo, poiché essa dice quella che era «l'ultima cosa da dire».

E' sorprendente che Heidegger, del quale è noto l'accanimento con cui ricusa e rifiuta ogni lettura esterna o riduttiva della propria opera (si vedano le lettere a Jean Wahl, a Jean Beaufret, ad uno studente, a Richardson, l'intervista con un filosofo giapponese, ecc.), non esiti ad impiegare contro i suoi concorrenti (Sartre, nel caso particolare) argomenti di un

«grossolano sociologismo»: è così che, per avvalorare la propria tesi, Heidegger restituisce al tema della «dittatura della dimensione pubblica»⁴ il senso propriamente *sociale* (se non sociologico) che indubbiamente aveva in *Sein und Zeit*, e lo fa in un passaggio in cui cerca appunto di stabilire che l'«analitica esistenziale» del «Si» «non vuole affatto fornire *solo* un occasionale contributo alla sociologia»⁵. Questa riutilizzazione di Heidegger I da parte di Heidegger II testimonia (anche con quel «solo» della frase citata) che Heidegger II non ha rinnegato nulla di Heidegger I.

Le più raffinate fra le strategie simboliche non possono mai produrre completamente le condizioni della propria riuscita, e sarebbero destinate al fallimento se non potessero contare sulla complicità attiva di tutto un corpo di difensori dell'ortodossia che orchestra, amplificandola, la condanna iniziale delle letture riduttrici⁶. E' così che la *Lettera sull'«umanismo»*, il più importante e il più frequentemente citato fra tutti gli interventi destinati a manipolare strategicamente la relazione Ira il sistema patente e il sistema latente e, di conseguenza, l'immagine pubblica dell'opera, ha funzionato come una sorta di lettera pastorale, matrice infinita di commenti che consentono ai semplici vicari dell'Essere di riprodurre per conto proprio la messa a distanze inscritta in ciascuna delle messe in guardia magistrali, e di porsi così dal lato giusto della frontiera tra gli iniziati e i profani. Mano a mano che la divulgazione avanza, attraverso cerchi sempre più ampi, auto-interpretazioni, commenti ispirati, tesi dotte, opere d'iniziazione, e infine manuali, mano a mano che si scende nella gerarchia degli interpreti e che l'elevatezza delle parafrasi declina, il discorso essoterico tende a ritornare alla sua verità; ma, come nelle filosofie emanatiste, la diffusione si accompagna ad una perdita di valore, se non di sostanza, e il discorso «trivializzato» e «volgarizzato» porta il segno della propria degradazione, contribuendo così a rialzare ulteriormente il valore del discorso originale o originario.

A Heidegger è sufficiente affermare che «la filosofia è, *per sua stessa essenza*, inattuale: essa appartiene infatti a quel genere di cose il cui destino è di non trovare mai una immediata risonanza nel presente, e anche di non doverla mai incontrare»⁷, o ancora che «fa parte dell'essenza dei filosofi autentici il fatto di essere

necessariamente misconosciuti dai loro contemporanei»⁸, perché tutti i commentatori aggiungano immediatamente: «Fa parte del destino di ogni pensiero filosofico, quando supera un certo grado di fermezza e di rigore, di essere mal compreso dai contemporanei che mette alla prova. Classificare come apostolo del patetico, promotore del nichilismo, avversario della logica e della scienza, un filosofo che ha avuto come unica e costante preoccupazione il problema della verità, è uno dei più bizzarri travisamenti di cui la leggerezza di un'epoca abbia potuto rendersi colpevole»⁹. «Il suo pensiero si presenta come qualcosa di estraneo al nostro tempo ed a tutto ciò che in esso è attuale»¹⁰.

Le relazioni che si instaurano fra l'opera del grande interprete e le interpretazioni o le sovra-interpretazioni che essa *richiede*, o tra le auto-interpretazioni destinate a correggere e a prevenire le interpretazioni infelici o malevole, e a legittimare le interpretazioni conformi, sono in tutto e per tutti simili — a parte lo *humour* — a quelle che, da Duchamp in poi, si instaurano fra l'artista e il corpo degli interpreti: la produzione, nei due casi, racchiude l'anticipazione dell'interpretazione e, in una sorta di doppio gioco con gli interpreti, attira la sovra-interpretazione, pur continuando a riservarsi la possibilità di ricusarla, in nome dell'inesaustibilità essenziale dell'opera, che può indifferentemente tendere ad accettare o a rigettare tutte le interpretazioni per un effetto della trascendenza del potere creatore, che si afferma anche come un potere di critica e di auto-critica¹¹. La filosofia di Heidegger è senza dubbio il primo e il più compiuto dei *ready made* filosofici, opere *fatte per* essere interpretate e *fatte dall'*interpretazione o, più esattamente, dall'interazione fra un interprete che procede necessariamente *per eccesso* ed un produttore che, con le sue smentite, i suoi ritocchi, le sue correzioni, mantiene fra l'opera e tutte le interpretazioni uno iato invalicabile¹².

L'analogia è meno artificiale di quanto non appaia a prima vista: stabilendo che il senso della «differenza ontologica» che separa il suo pensiero da ogni pensiero anteriore¹³ è anche ciò che separa dalle interpretazioni autentiche le interpretazioni «volgari», infra-ontologiche ed ingenuamente «antropologiche» (come è secondo lui, quella di Sartre), Heidegger motte la sua opera al riparo e condanna in anticipo ogni lettura che,

intenzionalmente o no, si attenga al senso volgare e riduca, ad esempio, l'analisi dell'esistenza «inautentica» ad una descrizione «sociologica», come hanno fatto alcuni interpreti bene intenzionati, ma male ispirati, e come fanno anche i sociologi, ma con intenzione del tutto diversa. Porre, nell'opera stessa, la distinzione fra due letture dell'opera significa mettersi in grado di ottenere dal lettore conforme che, di fronte ai più sconcertanti *calembours* o alle più palesi banalità, rivolga contro se stesso le magistrali messe in guardia, comprendendole fin troppo bene, ma sospettando dell'autenticità della propria comprensione e vietandosi di giudicare un'opera una volta per tutte instaurata a misura della propria comprensione.

Ecco, tra l'altro, un notevole esempio di rilancio interpretativo che porta a mobilitare tutte le risorse accumulate dall'internazionale degli interpreti per sfuggire al semplicismo denunciato in anticipo con un magistrale gioco di parole: «in lingua inglese questo termine [*errant*] è un artefatto così garantito: il senso principale del latino *errare* è 'vagare', il secondo senso è 'smarrirsi' o 'errare', nel senso di 'allontanarsi dalla retta via'. Questo doppio senso è conservato nel francese *errer*. In inglese, i due sensi sono conservati nella forma aggettivale '*errant*' [errante]: il primo senso ('vagare') è usato per descrivere quelli che vagano alla ricerca di avventure (i 'cavalieri erranti'); il secondo senso significa 'deviare da ciò che è vero o corretto', 'errare'. La forma sostantivale, '*errance*', non è ammessa dall'uso dell'inglese in corso, ma la introduciamo di nostra mano (seguendo l'esempio dei traduttori francesi, pp. 96 e ss.), con l'intenzione di esprimere ambedue le sfumature di 'vagare' e di 'smarrirsi' ('errare'), essendo il primo il fondamento del secondo.

Questo sembra esser fedele alle intenzioni dell'autore ed all'intento di *evitare il più possibile le interpretazioni più semplici* che sorgono spontaneamente ove si traduca come 'errore'»¹⁴.

Cauzioni, autorità, garanti, i testi sono per natura funzionali a strategie che, in questi ambiti, sono efficaci solo se si dissimulano come tali, e in primo luogo — è la funzione della credenza — agli occhi dei propri autori; la partecipazione al capitale simbolico che è loro connesso ha come contropartita il rispetto delle convenienze che definiscono in ogni caso, secondo la distanza oggettiva fra l'opera e l'interprete, lo stile della

relazione che si stabilisce fra loro. Bisognerebbe analizzare con maggior completezza, in ogni singolo caso, gli interessi specifici dell'interprete, scopritore, portavoce accreditato, commentatore ispirato o semplice ripetitore, a seconda della posizione relativa che l'opera interpretata e l'interprete occupano al momento considerato nelle rispettive gerarchie; e determinare in che cosa e come tali interessi orientino l'interpretazione. Si farebbe così molta fatica a comprendere una posizione in apparenza così paradossale come quella degli heideggeriano-marxisti francesi, che hanno come progenitori Marcuse¹⁵ e Hobert¹⁶, senza tener conto del fatto che l'impresa heideggeriana di riabilitazione andava incontro alla aspettative di quei marxisti più preoccupati di riabilitarsi associando la più prestigiosa filosofia del momento alla *plebeia philosophia per eccellenza*, allora in forte sospetto di «trivialità». Di tutte le manovre che racchiude la *Lettera sull'«umanismo»*¹⁷, nessuna poteva toccare così efficacemente i marxisti «distinti» quanto la strategia del secondo grado consistente nel reinterpretare, in riferimento ad un contesto politico nuovo che imponeva il linguaggio del «dialogo produttivo col marxismo», la strategia tipicamente heideggeriana del (falso) *oltrepassamento per mezzo della radicalizzazione* che il primo Heidegger dirigeva contro il concetto marxista di *alienazione* (*Entfremdung*): «l'ontologia fondamentale» che fonda l'«esperienza dell'alienazione» quale la descrive Marx (vale a dire in maniera ancora troppo «antropologica») nell'alienazione fondamentale dell'uomo, la più radicale possibile, cioè l'oblio della verità dell'Essere, non rappresenta forse il *nec plus ultra* del radicalismo?¹⁸

E' sufficiente rileggere le argomentazioni, sovente stupefacenti, con le quali Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Châtelet e Kostas Axelos¹⁹ giustificano l'identificazione che operano fra Marx ed Heidegger per convincersi che quest'inattesa combinazione filosofica deve ben poco a ragioni strettamente «interne»: «Sono stato *incantato* e preso da una visione — benché questa parola non sia adeguata — tanto più sorprendente in quanto *contrastava con la trivialità* della maggior parte dei testi filosofici apparsi per anni» (H. Lefebvre). «*Non v'è alcun antagonismo* fra la visione cosmico-storica di Heidegger e la concezione storico-pratica di Marx» (H. Lefebvre); «Il fondo comune esistente fra Marx ed Heidegger, ciò che secondo me li

lega, è la nostra stessa epoca, l'epoca della civiltà industriale altamente avanzata e della mondializzazione della tecnica (...). In definitiva, i due pensieri hanno in comune quanto meno lo stesso oggetto (...). Ciò li *distinse, ad esempio, dai sociologi*, che ne analizzano occasionalmente le manifestazioni particolari²⁰ (F. Châtelet). «Marx ed Heidegger danno ambedue prova di una *radicalità* nel mettere in discussione il mondo, di una identica *critica radicale* del passato e di una tensione comune verso una preparazione dell'avvenire planetario» (K. Axelos); «Heidegger si propone essenzialmente di aiutarci a capire ciò che dice Marx» (J. Beaufret); «L'impossibilità di essere nazista costituisce tutt'uno con la svolta di *Sein und Zeit* in *Zeit und Sein*. Se *Sein und Zeit* non ha preservato Heidegger dal nazismo, è *Zeit und Sein*, che non è un libro, ma l'insieme delle sue meditazioni dal 1930 in poi e delle sue pubblicazioni dal 1946, che lo ha allontanato dal nazismo senza possibilità di ritorno» (J. Beaufret); «Heidegger è *un vero e proprio materialista*» (H. Lefebvre); «Heidegger, con uno stile molto diverso, *continua l'opera di Marx*» (F. Châtelet).

Gli interessi specifici degli interpreti e la logica stessa del campo che porta verso le opere più prestigiose il lettore più incline e più idoneo all'oblazione ermeneutica non sono sufficienti a spiegare il fatto che la filosofia heideggeriana abbia potuto per un momento essere riconosciuta, nei settori più differenti del campo filosofico, come il compimento più *distinto* dell'intenzione filosofica. Questo destino sociale non poteva compiersi se non sulla base di una affinità preliminare delle disposizioni che rinvia anch'essa alla logica del reclutamento e della formazione del corpo dei professori di -filosofia, alla posizione del campo filosofico nella struttura del campo accademico e del campo intellettuale, eccetera. L'aristocrazia piccolo-borghese di quella *élite* del corpo docente che era costituita, almeno in Francia, dai professori di filosofia, spesso provenienti dagli strati inferiori della piccola borghesia e pervenuti a forza di prodezze scolastiche in cima alla gerarchia delle discipline letterarie, nell'angolo di follia del sistema scolastico, lontani dal mondo e da ogni potere sul mondo, non poteva che entrare in risonanza con questo prodotto esemplare di una disposizione omologa.

Gli effetti in apparenza più specifici del linguaggio

heideggeriano, segnatamente tutti gli effetti costitutivi della *retorica molle dell'omelia*, variazione sulle parole di un testo sacro funzionante come matrice di un coramento infinito e insistente, orientato dalla volontà di esaurire un soggetto per definizione inesauribile, non sono che il limite esemplare, e dunque la legittimazione assoluta, dei toni e dei tic professionali che consentono ai «profeti della cattedra» (*Kathederspropheten*), come diceva Weber, di ri-produrre quotidianamente l'illusione dell'extra-quotidianità. Questi effetti del profetismo sacerdotale hanno piena riuscita solo sulla base della profonda complicità che unisce l'autore e gli interpreti nell'accettazione dei presupposti impliciti nella definizione sociologica della funzione di «piccolo profeta stipendiato dallo Stato», come dice ancora Weber: fra questi presupposti, nessuno serve meglio gli interessi di Heidegger quanto l'*assolutizzazione del testo* che opera ogni lettura colta che si rispetti. C'è voluta una trasgressione all'imperativo accademico di neutralità così straordinario quale l'arruolamento del filosofo nel partito nazista perché fosse posta la questione, d'altronde immediatamente rigettata come indecente, del «pensiero politico» di Heidegger. Il che è ancora una forma di neutralizzazione: i professori di filosofia hanno così profondamente interiorizzato la definizione che esclude dalla filosofia ogni riferimento aperto alla politica, che sono giunti a dimenticare che la filosofia di Heidegger è in tutto e per tutto politica.

Ma la comprensione nelle forme resterebbe formale e vuota se non mascherasse spesso una comprensione più profonda e più oscura al tempo stesso, che si edifica sull'omologia più o meno perfetta delle posizioni e sull'affinità di *habitus*. Comprendere, significa anche comprendere al volo e leggere fra le righe, operando sul modo pratico (cioè il più delle volte in maniera inconscia) le associazioni e le sostituzioni linguistiche che il produttore ha inizialmente operato del tutto inconsciamente: si risolve così in pratica la contraddizione specifica del discorso ideologico che, traendo la propria efficacia dalla sua duplicità, non può esprimere legittimamente l'interesse sociale se non sotto una forma che lo dissimula o lo tradisce. L'omologia delle posizioni e l'orchestrazione più o meno perfetta degli *habitus* favorisce un *riconoscimento pratico* degli interessi di cui il locutore è il portavoce e della forma particolare della censura

che ne vieta l'espressione diretta; e questo riconoscimento a doppio senso dà direttamente accesso, al di fuori di ogni operazione cosciente di decodificazione, a ciò che il discorso vuol dire²¹. Questa comprensione al di qua delle parole nasce dall'incontro fra un interesse espressivo ancora inespresso, se non addirittura rimosso, e la sua espressione conforme, cioè già effettuata conformemente alle norme, tacitamente accettate, del campo filosofico. Lo stesso Sartre, che sarebbe certamente insorto contro le professioni di fede élitiste di Heidegger se queste si fossero presentate a lui sotto i tratti del «pensiero di destra» secondo Simone de Beauvoir — che dimentica Heidegger²² —, ha potuto comprendere, nel modo in cui l'ha compresa, l'espressione che l'opera di Heidegger dava della propria esperienza del mondo sociale, unicamente perché essa si presentava a lui sotto una forma conforme alle convenienze ed alle convenzioni del campo filosofico. La comunicazione delle coscienze filosofiche può così fondarsi su una comunicazione degli inconsci sociali. Si pensi alla *Nausée*, espressione sublimata di un'esperienza di giovane intellettuale d'élite improvvisamente alle prese con l'*insignificanza* (nel duplice senso, anche di *assurdità*) del posto a cui è assegnato — quello di professore di filosofia in una piccola città di provincia. Posto in una situazione precaria nella classe dominante, borghese illegittimo, spogliato dei diritti della borghesia e della stessa possibilità di rivendicarli (situazione oggettiva, che trova una traduzione pressoché trasparente nel tema del «bastardo»), l'intellettuale non può definirsi che per opposizione rispetto al restante mondo sociale, i «borghesi», ma nel senso di Flaubert piuttosto che di Marx, vale a dire tutti coloro che si trovano a proprio agio con se stessi e con i propri diritti perché hanno la fortuna e la maledizione di non pensare. Se si accetta di riconoscere nel «borghese» e nell'«intellettuale» la realizzazione «esistenziale» di ciò che più tardi sarà, nel sistema filosoficamente eufemizzato, l'«in-sé» ed il «per-sé», si comprenderà forse meglio il significato della «nostalgia di essere Dio», ovvero della riconciliazione tra il borghese e l'intellettuale («vivere come un borghese, diceva Flaubert, e pensare come un semidio»), del potere senza pensiero e del pensiero impotente²³.

Capitolo sesto

L'auto-interpretazione e l'evoluzione del sistema

Indipendentemente dal ruolo che possono aver svolto le circostanze politiche esterne nel prudente ritiro o nell'astuta dissidenza che portano Heidegger, «deluso» dal nazismo, ovvero senza dubbio dagli aspetti «volgari» o non abbastanza *radicali* del movimento¹, verso temi e autori all'epoca accettabili (Nietzsche, in particolare) o lontani nel tempo, resta il fatto che la famosa «svolta» (*Kehre*) annunciata nella *Lettera sull'«umanismo»* ed indifferentemente descritta, dallo stesso Heidegger come dai suoi commentatori, come rottura radicale o come semplice approfondimento, non è che l'esito del lavoro d'integrazione del sistema patente a se stesso che, mediante il surplus di eufemizzazione in tal modo ottenuta, si confà miracolosamente a quei tempi in cui la censura si rafforza (sotto il nazismo, dopo il ritiro, e, in misura non minore, dopo il nazismo)². Realizzandosi, il sistema si allontana dalla sua origine e si avvicina ad essa: la brutale irruzione dei fantasmi politici si fa sempre più rara nella misura in cui il sistema si completa e si conclude richiudendosi su se stesso, ossia sulle estreme implicazioni dei suoi postulati iniziali, mediante un continuo progresso verso l'irrazionalismo assoluto racchiuso sin dall'origine, come aveva visto Husserl, nell'assiomatica filosofica che costituisce l'omologo del nichilismo politico. Rifiutando ossessivamente l'interpretazione «antropologica» dei suoi primi scritti (in particolare nella *Lettre a Jean Wahl* del 1937), Heidegger elabora una nuova eufemistica: collocandosi dalla parte di un *Führer* spirituale che, analogamente ad Hölderlin, una sorta di antitesi germanica di Baudelaire, simbolo della corruzione cittadina e francese, mostra il cammino nella degradazione universale³, egli reitera la condanna del senso

comune e della «comprensione ordinaria»; richiama l'impossibilità, per l'Esserci «gettato nella negatività e nella finitezza», di sfuggire all'immersione nel mondo, all'«oblio dell'Essere», all'«erranza», alla «caduta», alla «decadenza» (*Verderb*); rinnova, in termini al tempo stesso più trasparenti e più mistici, la denuncia della tecnicità e dello scientismo; traducendo in termini pomposi quell'ideologia del *Vates* che si insegna ai licei, Heidegger professa il culto dell'arte e della filosofia come arte; esalta, infine, l'abdicazione mistica di fronte al sacro, il mistero, che fa del pensiero un'offerta, una remissione del sé all'essere, un'apertura, un'attesa, un sacrificio, mediante l'assimilazione di *Denken* a *Danken* e tanti altri giochi verbali allo stesso tempo laboriosi e sicuri — di quella sicurezza che dà il riconoscimento quasi universale.

Heidegger non ha smesso di avvicinarsi, nello stile e negli oggetti, al polo rappresentato da Stephan George — o quantomeno all'idea che se n'è fatto a partire da ciò che è —, come se si sentisse autorizzato dal riconoscimento di cui è oggetto ad abbandonare il ruolo del «ribelle» profetico, prossimo alle cose ed ai testi, in favore del ruolo di mago della *Begriffsdichtung*. Il principio del processo che conduce, senza lacerazioni né rinnegamenti, da Heidegger I ad Heidegger II è il lavoro di *Selbstbehauptung*, di «difesa» e di «auto-affermazione», e di *Selbstinterpretation*⁴, di auto-interpretazione, che il filosofo compie, nella relazione con la verità oggettiva della sua opera che il campo gli rinvia⁵. Heidegger a ragione scrive a R.P. Richardson che non ha rinnegato nulla delle sue antiche posizioni: «Il pensiero della svolta è un mutamento nel pensiero. Ma questo mutamento non è il risultato di un'alterazione del punto di vista, o ancor meno di un abbandono della questione fondamentale di *Sein und Zeit*»⁶. Di fatto, nulla è rinnegato, tutto è ri-denegato⁷.

L'auto-interpretazione, cioè la replica dell'autore alle interpretazioni ed agli interpreti che oggettivano e al tempo stesso legittimano dicendo all'autore ciò che egli è e autorizzandolo ad essere ciò che essi dicono, porta Heidegger II a convertire in metodo gli *schemi pratici*, stilistici ed euristici, di Heidegger I⁸. Così tutta l'ultima teoria del linguaggio non fa altro che costituire in scelta cosciente le strategie e le tecniche messe in atto fin dall'origine nella pratica: l'autore celebre e

celebrato assume la sua verità oggettiva e l'assolutizza trasfigurandola in scelta filosofica. Se è il linguaggio a dominare il filosofo anziché il filosofo a dominare il linguaggio, se sono le parole a giocare col filosofo anziché il filosofo a giocare con le parole, ciò accade perché i giochi di parole sono il linguaggio stesso dell'Essere, vale a dire l'onto-logia. Il filosofo è al servizio del sacro, i cui incantesimi verbali non fanno che preparare la parusia.

Bisognerebbe citare qui gli innumerevoli testi nei quali è espresso questo tema, ed in particolare tutti gli scritti su Hölderlin, nei quali emerge in modo particolarmente chiaro il significato politico della teoria del poeta come *Fürsprecher* — colui che parla *per* l'Essere, ovvero in suo favore ed in sua vece e che, mediante il ritorno al linguaggio originario (*Ursprache*), raduna e mobilita il *Volk* di cui interpreta la voce⁹. Queste strategie di recupero della verità oggettiva non sono affatto incompatibili con la denegazione: «L'indicazione che là si dà circa l'“essere-in” come “abitare” non è *affatto un gioco etimologico*. L'indicazione contenuta nella conferenza del 1936 sulle parole di Hölderlin: *“Voll Verdiens, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde” non è l'ornamento di un pensiero* che, abbandonando la scienza, si salva nella poesia. Parlare della casa dell'Essere *non significa trasporre* l'immagine della “casa” all'Essere, ma partendo dall'essenza dell'Essere, adeguatamente pensata, un giorno noi potremo pensare che cos'è “casa” e che cos'è “abitare”»¹⁰.

Questo lavoro d'auto-interpretazione si compie nelle e attraverso le correzioni, rettifiche, messe a punto, smentite con cui l'autore difende la propria immagine pubblica contro le messe in questione — in particolare politiche — o, peggio ancora, contro ogni forma di riduzione a un'identità comune.

Un esempio, che mostra fin dove giunge la vigilanza: «Il mestiere di falegname è stato scelto come esempio: *si è con ciò presupposto che nessuno avrebbe creduto* che con la scelta di questo esempio si volesse manifestare l'attesa di un cambiamento entro un tempo prevedibile, oppure mai più, della situazione del nostro pianeta verso un ritorno all'idillio campestre»¹¹. Come le strategie di messa in guardia, così anche le strategie di messa in forma divengono più insistenti: applicando alla sua prima filosofia il modo di pensare che

Heidegger I applicava alle strutture del linguaggio ordinario ed alle forme comuni di rappresentazione del mondo sociale, Heidegger II fa subire a Heidegger I un'eufemizzazione di secondo grado, che spinge fino alla caricatura i procedimenti e gli effetti antichi. Così, in *Sein und Zeit*¹² la parola *Geschick* partecipa a giochi ancora trasparenti con *Geschehen* e *Geschichte* (*Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner «Generation» macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus*), e designa allora la «sorte comune», l'eredità dell'intero popolo che l'Esserci deve assumere nell'«autenticità»; in Heidegger II la stessa parola si inserisce in tutt'altra combinazione verbale, come indica Richardson: «Il termine *Geschick* deriva, insieme ai termini tedeschi per inviare (*schicken*), storia (*Geschichte*) e destino (*Schicksal*), dal verbo 'venire ad accadere' (*Geschehen*). In Heidegger designa un evento (*Ereignis*), cioè un accadimento, mediante il quale l'Essere 'accade' (*sich schickt*) all'uomo. Noi chiamiamo l'accadere una 'e-missione'. In quanto procede dall'Essere, l'accadere è un 'mandato'; in quanto viene ad accadere all'uomo, è un 'affidamento', o 'consegna' (*Schicksal*). D'ora in poi, quest'ultimo termine prenderà il posto di «destino» nella traduzione di *Sein und Zeit*. L'insieme dei mandati costituisce l'Essere-in-quanto-storia (*Ge-schick-e, Geschichte*), e noi lo traduciamo come 'inter-mittenza'. Tutto ciò risulta più chiaro nella meditazione sull'inno di Hölderlin *La Rimembranza*»¹³.

Questa appassionata, patetica vigilanza, che mobilita un controllo professorale dei punti di riferimento e delle classificazioni in un'impresa profetica di ricerca della distinzione, costituisce senza dubbio l'autentico principio dell'evoluzione che, di smentita in smentita, di denegazione in ri-denegazione, di presa di distanza (rispetto a Husserl, a Jaspers, a Sartre, e così via) in superamento di tutte le determinazioni e di tutte le denominazioni collettive, o individuali, converte progressivamente il pensiero di Heidegger in ontologia politica negativa¹⁴.

Coloro che s'interrogano sul nazismo di Heidegger accordano sempre o troppa, o troppo poca autonomia al discorso filosofico: Heidegger è stato iscritto al partito nazista, è un dato di fatto; ma né Heidegger I né Heidegger II sono degli ideologi nazisti nel senso in cui lo è stato il rettore Krieck, le cui critiche hanno

forse indotto Heidegger a prendere distanza dal nichilismo. Il che non significa che il pensiero di Heidegger non sia ciò che è: un equivalente strutturale, nell'ordine «filosofico», della «rivoluzione conservatrice» della quale il nazismo rappresenta un'altra manifestazione, prodotta secondo altre leggi di formazione, dunque realmente inaccettabile per coloro che non potevano e non possono riconoscerla se non sotto la forma sublimale che l'alchimia filosofica le conferisce. Analogamente, la celebre critica di Carnap non coglie il bersaglio perché se la prende col carattere vago e vacuo del discorso heideggeriano, semplice espressione priva di talento del «sentimento della vita»¹⁵. In realtà, tanto l'analisi puramente logica quanto l'analisi puramente politica sono incapaci di rendere conto di questo discorso doppio, la cui verità risiede nella relazione fra il sistema dichiarato e ufficiale, dietro cui si riparano i giochi di forma, e il sistema rimosso che sostiene anche, con la propria coerenza, l'intero edificio simbolico. Imporre il riferimento privilegiato al senso proprio, vale a dire al senso propriamente filosofico, conferendo a questo senso sottolineato, accentuato, il potere di occultare i significati trasmessi da parole in se stesse vaghe ed equivocate, e in particolare i giudizi di valore o le connotazioni emotive presenti nell'uso ordinario, significa imporre una modalità di lettura designata come l'unica legittima. Si vede qui come entrare in filosofia, l'*illusio* propriamente filosofica, non si riduce all'adozione di un linguaggio; al contrario, presuppone l'adozione di una postura mentale che fa nascere altri significati a partire dalle stesse parole: il discorso filosofico potrà essere riposto in tutte le mani, ma gli unici che lo possono leggere veramente sono quelli che avranno non soltanto il codice adatto, ma anche la modalità di lettura che farà risuonare il senso proprio delle frasi situandole nel registro adatto, ossia nello spazio mentale comune a tutti coloro che sono autenticamente impegnati nello spazio sociale della filosofia.

Imporre un modo di lettura legittimo, un senso proprio, significa darsi la possibilità di *mettere a carico del ricevente*, lettore mal informato o male intenzionato, il senso improprio, o malproprio, vale a dire censurato, ricoperto di tabù, rimosso; dunque la possibilità di dire senza dire, di autorizzarsi in anticipo a rifiutare ogni connotazione *sottintesa*, tutto ciò che

non può essere inteso se non in riferimento ad un contesto che non è quello giusto. Ma è necessario per questo parlare di doppio gioco, o di strategia retorica? L'analisi, che oggettiva i significati rimossi, tende di per sé a incoraggiare questa rappresentazione finalistica dell'attività creatrice. Infatti, non appena ci si preoccupa di comprendere, e non di incolpare o di discolpare, ci si accorge che il pensatore è l'oggetto, più che il soggetto, delle sue strategie retoriche più fondamentali, quelle strategie che si mettono in atto quando, guidato dagli schemi pratici del proprio *habitus*, egli è in qualche modo attraversato, come un *medium*, dalla necessità degli spazi sociali, inseparabili dagli spazi mentali, che tramite lui entrano in relazione. E' forse perché non ha mai veramente saputo quel che diceva che Heidegger ha potuto dire, senza doverselo dire veramente, ciò che ha detto. Ed è forse per la medesima ragione che ha rifiutato sino alla fine di dare spiegazioni sul suo impegno nazista: farlo veramente, avrebbe significato confessar(si) che il «pensiero essenziale» non aveva mai pensato l'essenziale, vale a dire l'impensato sociale che si esprimeva attraverso quel pensiero, ed il fondamento volgarmente «antropologico» dell'accecamento estremo che soltanto l'illusione dell'onnipotenza del pensiero può suscitare.

- 1 Citato da A. Hamilton, *L'illusion fasciste. Les intellectuels et le fascisme, 1919-1945*, Paris, Gallimard, 1973, p. 166, trad. it. *L'illusione fascista. Gli intellettuali e il fascismo*, Milano, Mursia, 1972.
- 2 F. Fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, in «Critique», 1966, n. 234, pp. 883-904; *A propos de Heidegger* (R. Minder, J.P. Faye, A. Patri), in «Critique», 1967, n. 237, pp. 289-97; F. Fédier, *A propos de Heidegger*, in «Critique», 1967, n. 242, pp. 672-86; *A propos de Heidegger* (F. Bondy, F. Fédier), in «Critique», 1968, n. 251, pp. 433-37. (1987: tutto ciò resta vero anche a proposito del libro di Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1987, trad. it. *Heidegger e il nazismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988 che, se pure apporta qualche elemento di novità, resta sulla soglia dell'opera, o vi entra solo per effrazione, portando acqua al mulino dei sostenitori della lettura interna: non c'è da meravigliarsi se il dibattito che ha suscitato riproduce quello che aveva avuto luogo vent'anni or sono).
- 3 Il seminario che Heidegger dedica, nel corso dell'inverno 1939-1940, a *Der Arbeiter* di Jünger non è neppure menzionato, benché la bibliografia di Richardson sia stata rivista ed annotata dallo stesso Heidegger (che sembra aver sempre rifiutato sistematicamente le informazioni biografiche, in nome di una forma di strategia della *Wesentlichkeit* che consiste nel fare del pensiero la verità e il fondamento della vita): cfr. W.J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963, pp. 663-71.
- 4 Si tratta principalmente dell'«appello agli studenti» del 3 novembre 1933, deU'«appello ai Tedeschi» del 1Q novembre 1933, deH'«appello al Servizio del lavoro» del 23 gennaio 1934 e soprattutto dell'«autoaffermazione dell'Università tedesca» del 27 maggio 1933 (cfr. Martin Heidegger, *Discours et proclamations*, tradotti dal tedesco da J.P. Faye, in «Médiations», 1961, n. 3, pp. 139-59, e, per gli originali, G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berne, 1962; si veda, in trad. it., *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933-1934*; Genova, Il Melangolo, 1988).
- 5 P. Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, London, Secker and Warburg, 1968, p. 84; trad. i.t. *La cultura di Weimar*, Bari, Dedalo, 1978.
- 6 W.J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenoiogy to Thought*, cit., pp. 255-58.
- 7 Karl Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, in «Les Temps modernes», II, 1946, pp. 343-60. Si veda in trad. it. K. Löwith, *La mia vita in Germania*, Milano, Il

Saggiatore, pp. 50-72.

- 8 L'opera di Heidegger pone alla storia sociale un problema del tutto analogo, *nel proprio ordine*, a quello del nazismo: nella misura in cui rappresenta la conclusione e il compimento di tutta la storia relativamente autonoma della filosofia tedesca, essa pone la questione delle caratteristiche dello sviluppo dell'Università e dell'intelligenza tedesche, così come il nazismo solleva la questione delle «caratteristiche dello sviluppo storico della Germania», due questioni che evidentemente non sono indipendenti (cfr. György Lukács, *Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands*, in *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1955, pp. 31-74, trad. it. *Alcune caratteristiche dello sviluppo storico della Germania*, in *La distruzione della ragione*, 2voli, Torino, Einaudi, 1980, pp. 35-90).
- 9 A questi materialisti senza materiale né materiali vorremmo limitarci a richiamare alcune verità che avrebbero potuto scoprire da soli se avessero, almeno una volta, condotto un'analisi scientifica invece di enunciare precetti e verdeti professorali (cfr. N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1971; trad. it. *Il potere politico nella società contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1979), ma che intenderanno meglio sotto questa forma, rinviandoli all'introduzione a *Le lotte di classe in Francia*, dove Engels evoca gli ostacoli pratici che incontra «il metodo materialistico» nel tentativo di risalire alle «cause economiche ultime» (Friedrich Engels, *Introduzione a Karl Marx, Le lotte di classe in Francia dal 1848 a 1850*, a cura di G. Giorgetti, Roma, Editori Riuniti, 1962).

- 1 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1954; trad. it. *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 86.
- 2 Sulla delusione suscitata negli intellettuali dalla rivoluzione, vedi P. Gay, *Weimar Culture, The Outsider as Insider*, cit., pp. 9-10.
- 3 Cfr. George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, New York, The Universal Library, Grosset and Dunlap, 1964, pp. 149-70; trad. it. *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano, Il Saggiatore, 1984². E. Weymar, *Das Selbstverständnis der Deutschen*, Stuttgart, 1961; R. Minder, *Le «Lesebuch», reflet de la conscience collective*, in «Allemagne d'aujourd'hui», maggio-giugno, 1967, pp. 39-47.
- 4 L'argomento del film è il seguente: nell'anno 2000 Freder, il figlio del padrone di Metropolis, Joh Fredersen, si ribella contro l'aristocrazia che governa sulla città e che condanna gli operai ad una vita disumana, sotto terra, al di sotto dei locali in cui sono situate le macchine. Maria, un'operaia, esorta i suoi compagni ad attendere l'arrivo di un mediatore (*Fürsprecher*) che unirà la città. Freder è questo salvatore. Ma suo padre ne ostacola la «missione» facendo costruire dallo scienziato Rotwang un robot che è il sosia di Maria, e che esorta alla rivolta gli operai. Il piano riesce, e gli operai distruggono le macchine, provocando così l'inondazione dei propri alloggi. Credendo i figli morti annegati durante la catastrofe, gli operai s'impadroniscono del robot e lo bruciano. Ma, contemporaneamente, Freder e la vera Maria hanno salvato i bambini. Rotwang insegue Maria sul tetto della cattedrale. Freder lo segue: nella lotta che li oppone, Rotwang perde l'equilibrio e si schianta al suolo. Commosso dal pericolo che ha corso il figlio, Joh Fredersen si pente, e accetta di stringere la mano al rappresentante dei lavoratori.
- 5 Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932; ristampato in Ernst Jünger, *Werke*, 10 voll., Stuttgart, Ernst Klett, vol. VI: *Der Arbeiter*, trad. it. *L'operaio*, a cura di Quirino Principe, Milano, Longanesi, 1981.
- 6 Sigfried Kracauer, *From Caligari to Hitler. A psychological History of the german Film*, New York, 1946; trad. it. *Cinema tedesco. Dal «Gabinetto del dott. Caligari» a Hitler (1918-1933)*, Milano, Mondadori, 1954.
- 7 *Ibidem*, p. 135.
- 8 *Ibidem*.
- 9 Heidegger menziona la lettura delle opere di Dostoevskij (ed anche di Nietzsche, di Kierkegaard e di Dilthey) fra le esperienze che

contrassegnarono la sua giovinezza di studente (cfr. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1983²).

10 Sigfried Kracauer, *Cinema tedesco. Dal «Gabinetto del dott. Caligari» a Hitler (1918-1933)*, cit., pp. 137-38.

11 *Ibidem*, pp. 138-39.

12 Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1931, pp. 81-82; trad. it. *L'uomo e la macchina*, Genova, Il Basilisco, 1980.

13 Ernst Troeltsch, *Die Revolution in der Wissenschaft*, in *Gesammelte Schriften*, tomo IV, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Aalen, Scientia Verlag, 1966, pp. 653-77 (1^a edizione, Tübingen, 1925). (1987: Questo passaggio è dedicato in particolare a quelli che, complice l'ignoranza della storia, scoprono con meraviglia le reiterazioni *up to date* di questi tristi *topoi* sempre presenti nell'universo intellettuale, ma di quando in quando riportati in auge sull'onda ciclica della moda).

14 George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, cit., p. 150.

15 Il numero degli studenti nell'insegnamento superiore passa da 72.064 nel 1913-1914 a 117.811 nel 1931-1932, ossia un rapporto di 100 a 160. «Durante l'inflazione, il relativo calo delle tasse scolastiche causò un'affluenza di studenti» (cfr. G. Castella, *L'Allemagne de Weimar, 1918-1933*, Paris, A. Colin, 1969, p. 251, e, sugli effetti di quest'affluenza, F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge, Harvard University Press, 1969).

16 Cfr. la testimonianza di Franz Neumann citata da P. Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, cit., p. 43.

17 Sulla critica «modernista» e i suoi rappresentanti all'interno dell'Università prima del 1918, Kerschensteiner, Viachow, Ziegler, Lehmann, e soprattutto dopo, Leopold von Wiese, Paul Natorp, Alfred Vierkandt, Max Scheler, si veda F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., in particolare pp. 269-82.

18 George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, cit., p. 150.

19 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf, Politik als Beruf*, Berlin, Duncker & Humblot, 1919; trad. it. *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, nota introduttiva di Delio Canti-mori, Torino, Einaudi, 1966, p. 8.

20 L'avanzamento nell'Università era tanto precario che studenti ed assistenti dicevano per scherzo: «Ancora qualche semestre e saremo disoccupati». Quanto ai docenti, la loro situazione materiale era stata duramente colpita dall'inflazione: uno di loro poteva così deplorare, in una prefazione, che un semplice soldato dell'esercito

d'occupazione beneficiasse di un salario due o tre volte superiore a quello dei maggiori intellettuali tedeschi (E. Bethe, *Homer*, Leipzig e Bonn, 2 voll., 1922, p. III).

- 21 A. Fischer, citato da F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., pp. 412-13. Lo stesso contenuto delle riforme pedagogiche proposte da Fischer è molto significativo: il primato concesso alla «sintesi» ed alla visione sintetica, intuitiva, alla comprensione e all'interpretazione (in opposizione all'«osservazione»), alla formazione del «carattere», all'«educazione delle emozioni», esprime la volontà di imporre un nuovo tipo di «qualità intellettuali» ed una nuova definizione della «competenza» dell' intellettuale.
- 22 K.A. von Müller, *Deutsche Geschichte*, citato da F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., p. 222.
- 23 IT. Güntert, *Deutscher Geist: Drei Vorträge*, Bühl-Baden, 1932, p. 14, citato da F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., pp. 249-50. Bisognerebbe, ampliando le indicazioni di F. Ringer (cfr. ad esempio le dichiarazioni citate a p. 214), elencare i luoghi comuni dell'aristocrazia universitario che fiorivano soprattutto nei discorsi pronunciati in circostanze ufficiali, occasioni di comunicare all'interno delle comuni repulsioni e di esorcizzare collettivamente le ansie condivise.
- 24 Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, cit., da! quale provengono le citazioni che seguono.
- 25 L'irruzione brutale dei fantasmi sociali è tanto più rara quanto più il discorso è censurato. Essa è del tutto eccezionale, ad esempio, in Heidegger.
- 26 Ernst Jünger, *Gärten und Strassen*, in *Werke*, 10 voll., Stuttgart, Ernst Klett: *Strahlungen I*, p. 64. (I corsivi in questa e nelle citazioni successive sono miei). Si veda la trad. it. in *Diari 1941-1945*, Milano, Longanesi, 1983.
- 27 *Ibidem*, p. 68.
- 28 *Ibidem*, p. 69.
- 29 *Ibidem*, p.
- 30 *Ibidem*, p.
- 31 H.P. Schwarz, *Der konservative Anarchist: Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*, Freiburg, Rombach, 1962.
- 32 S. Rosen, *Nihilism: A Philosophical Essay*, New Haven-London, Yale University Press, 1969, p. 114.
- 33 Ernst Jünger, *Der Waldgang*, in *Werke*, cit.: *Betrachtungen zur Zeit*.
- 34 *Ibidem*, pp. 317, 334

- 35 «Ammettiamo di aver abbozzato i contorni dell'emisfero in cui si situa il continente della necessità. La *tecnica*, il *tipico*, il *collettivo* vi si manifestano, talora grandiosi, talaltra temibili. Dirigiamoci adesso verso l'altro polo, dove l'individuo non agisce unicamente in risposta agli *impulsi ricevuti*» (Ernst Jünger, *Der Waldgang*, cit., p. 334). «Nel paesaggio dei cantieri vi sono degli *automi* che si impadroniscono del centro. Questo stato non può essere che provvisorio: ogni *perdita di sostanza*, ogni evacuazione annuncia una nuova occupazione, e ogni *declino* una metamorfosi, un *ritorno*» (Ernst Jünger, *Der Weltstaat*, in *Werke*, cit.: *Betrachtungen zur Zeit*, p. 502). «Se si volesse designare l'istante fatale, niente sarebbe più indicativo dell'istante in cui il *Titanic* affonda. La luce e l'ombra si scontrano brutalmente: l'*hybris* del *progresso* vi incontra il panico, il supremo agio s'infrange contro il niente, l'*automatismo* contro la catastrofe, che prende l'aspetto di un incidente di circolazione» (Ernst Jünger, *Der Waldgang*, cit., p. 319; i corsivi sono miei).
- 36 «... Dall'altro, il cammino discende verso i *bassifondi* dei campi di schiavitù e dei mattatoi, dove i primitivi concludono con la tecnica un patto mortale; dove non si è più un destino, bensì null'altro che *un numero* in più. Ora, il dilemma che sicuramente ognuno deve, ai nostri giorni, risolvere, ma che non può essere risolto da nessuno se non dal singolo, è il seguente: avere un *destino* proprio o farsi trattare come *un numero* (...). Poiché, nella misura in cui le *potenze collettive* guadagnano terreno, la *persona* si isola dagli organismi antichi, formati attraverso i secoli, e viene a trovarsi sola» (Ernst Jünger, *Der Waldgang*, cit., p. 323; i corsivi sono miei).
- 37 «Quanto al Ribelle [*Waldgang*], denomineremo così chi, isolato e privato della propria patria dal cammino dell'universo, si vede infine consegnato al *nulla* (...). E' di conseguenza ribelle chiunque sia messo dalla legge della propria natura in rapporto con la *libertà*, relazione che lo porta col tempo ad una *rivolta contro l'automatismo*» (*ibidem*, p. 317). «L'anarchico è l'arci-conservatore (...). Si distingue dal conservatore in quanto il suo sforzo è connesso con lo stato dell'uomo in sé, ma non con una classe. (...) L'anarchico non conosce né tradizione né compartimentazione. Egli non vuol essere mobilitato né asservito dallo Stato e dai suoi organismi (...). L'anarchico non è né milite né operaio» (Ernst Jünger, *Der Weltstaat*, cit., pp. 534-3.5; i corsivi sono miei).
- 38 Ernst Jünger, *Der Waldgang*, cit., p. 293.
- 39 Supponendo che il *nulla* trionfi (...), sussiste allora una differenza radicale quanto quella fra il giorno e la notte. Da un lato, il cammino *s'innalza* verso dei *regni sublimi*, il sacrificio della vita o il destino del *combattente* che soccombe senza lasciar cadere le armi.

(...) La foresta è segreta. Il *segreto* è l'*interiore*, il *focolare* ben *chiuso*, la *cittadella* che dà rifugio. Ma è anche il clandestino, e questo senso l'avvicina all'insolito, all'equivoco. Quando ci imbattiamo in simili *radici*, possiamo esser certi che esse tradiscono la grande antitesi e l'ancor più grande identità tra la vita e la morte che i *misteri* si sforzano di decifrare» (*ibidem*, pp. 323, 340). «Una delle idee di Schwarzenberg era che se si voleva stabilire *un autentica sovranità* era necessario immergersi, al di sotto della superficie, negli *abissi ancestrali*» (Ernst Jünger, *Besuch auf Godenholm*, in *Werke*, cit.: *Erzählende Schriften 1 - Erzählungen*, p. 316; i corsivi sono miei).

40 «In quel momento, quando si sentirà arrivare la *catastrofe*, l'azione passerà sempre nelle mani delle *élites* che preferiscono il *pericolo* alla *servitù*. E le loro imprese saranno sempre precedute dalla *riflessione*. Essa adotterà innanzitutto la forma di una *critica* del tempo, di una coscienza dell'imperfezione dei valori ammessi, e poi del *ricordo*. Questo ricordo può riferirsi ai *Padri* ed alle loro gerarchie, più vicine alle *origini*. Esso tenderà, in questo caso, alle *restauroazioni del passato*. Quando il pericolo aumenterà, la salvezza sarà cercata più profondamente, presso le *Madri*: questo contano farà scaturire l'*energia primitiva*, quella che le potenze del tempo non possono arginare» (Ernst Jünger, *Der Waldgang*, eit., p. 326). «C'era sempre stata una coscienza, un sapere superiore alle costrizioni della Storia. In principio non poteva schiudersi se non in pochi spiriti» (Ernst Jünger, *Besuch auf Godenholm*, cit.; i corsivi sono miei).

41 «Qualunque cosa si pensi di questo mondo di *sicurezza sociale*, di *assicurazione sulle malattie*, di fabbriche di prodotti farmaceutici e di specialisti, si è più *forti* quando si può fare a meno di tutto ciò» (Ernst Jünger, *Der Waldgang*, cit., p. 358). «Lo Stato-*livella* (...). Lo Stato-*assicurazione*, lo Stato-*confort* e lo Stato-*provvidenza*» (Ernst Jünger, *Der Weltstaat*, cit., p. 504; i corsivi sono miei).

42 «Tutto ciò — espropriazioni, svalutazioni, caporalismi, liquidazioni, razionalizzazioni, socializzazioni, elettrificazioni, rimaneggiamenti catastali, ripartizioni e polverizzazioni — non presuppongono né *cultura* né *carattere*, giacché l'una e l'altro pregiudicano *automatismo*»; più oltre: «Gli esseri sono talmente incastrati nella collettività e nelle sue strutture da trovarsi quasi incapaci di difendersi» (Ernst Jünger, *Der Waldgang*, cit., p. 329; i corsivi sono miei).

43 «A questo stadio si è costretti a trattare l'uomo come un *essere zoologico* (...). Si perviene così, per cominciare, alle soglie dell'utilitarismo bruto, poi a quelle della *bestialità*» [*ibidem*, p. 346; i corsivi sono miei).

44 *Ibidem*, p. 355.

45 «Questo incontro [con un contadino francese] mi mostrò la dignità che una *lunga vita* di lavoro conferisce all'uomo. Ed è sorprendente la *modestia* che mostrano sempre questi uomini: è il loro modo di distinguersi» (Ernst Jünger, *Gärten und Strassen*, cit.; i corsivi sono miei).

46 «Il tempo che *fa ritorno* è un tempo che porta e riporta le cose (...). Il tempo *progressivo*, al contrario, non si misura con cicli e rivoluzioni, ma in riferimento a delle scale: è un tempo omogeneo. (...) Nel ritorno è l'origine ad essere essenziale; nel progresso è il termine. Lo si vede nella dottrina dei paradisi, che gli uni pongono all'origine, gli altri alla fine del percorso» (Ernst Jünger, *Das Sanduhrbuch*, in *Werke*, cit.: *Fassungen*; i corsivi sono miei).

47 Jünger mostra con assoluta chiarezza ciò che si cela nei giochi di parole heideggeriani su *eigen*, *Eigenschaft* e *Eigentlichkeit*, ossia, per dirla con Marx, «i giochi di parole del borghese su *Eigentum* e *Eigenschaft*»: «La proprietà è esistenziale, connessa col suo detentore ed indissolubilmente legata al suo essere»; o ancora: «Gli uomini sono fratelli, ma non uguali». Ad un più debole grado di eufemizzazione rispetto ad Heidegger corrispondono smentite più grossolane: «Ciò significa che il nostro termine non copre intenzioni russofobiche. (...) La nostra intenzione non è di prendercela con i retroscena della politica e della tecnica, o con i loro raggruppamenti» (Ernst Jünger, *Der Waldgang*, cit., pp. 378, 380, 331-32).

48 Norbert Elias ha analizzato la «rete di associazioni colte» connesse con questi due termini che si organizza attorno all'opposizione fra le forme sociali raffinate, le maniere elaborate e la conoscenza mondana da un lato, l'autentica spiritualità e la saggezza colta dall'altro: cfr. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, vol. I, Bale, Hans zum Falken, 1939, pp. 1-64; trad. it. *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1988.

49 Armin Mohler distingue almeno cento tendenze, dal «leninismo tedesco» all'«imperialismo pagano», dal «socialismo popolare» al «nuovo realismo», ritrovando sempre, nei più diversi movimenti, le componenti obbligate di un *mood* comune: cfr. Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland*, Stuttgart, 1950.

50 L'interesse per Hölderlin, in particolare da parte dei movimenti giovanili, si spiega senza dubbio in ragione del suo culto dell'integrazione in un mondo di frammentazione, e per la corrispondenza che permette di istituire fra la Germania frammentata e l'uomo frammentato, estraneo alla propria società: cfr. P. Gay, *Weimar Culture, The Outsider as Insider*, cit., pp. 58-59.

- 51 M. Schapiro, *Nature of abstract art*, in «Marxist Quarterly», I, gennaio-marzo 1937, pp. 77-98.
- 52 F. Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the German Ideology*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1961, pp. XVI-XV111.
- 53 Cfr. I. Deale, *Weimars Germany Left-Wing Intellectuals. A Political History of the Weltbühne and its Circle*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1968; F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, cit. Uno dei fattori importanti di questa costruzione ideologica è la posizione eminente degli ebrei nella vita intellettuale: essi possiedono le più grandi case editrici, riviste letterarie, gallerie d'arte, occupano posizioni importanti nel teatro, nel cinema, e anche nella critica (cfr. F. Stern, *op. cit.*, p. 28).
- 54 Cfr. Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, p. L6.
- 55 Ernst Jünger, *L'operaio*, cit.
- 56 F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., p. 394.
- 57 Il senso del gioco è, inscindibilmente, un senso «teorico» che permette di orientarsi nello spazio dei concetti ed un senso sociale che permette di orientarsi nello spazio sociale degli agenti e delle istituzioni — all'interno del quale si definiscono le traiettorie. I concetti o le teorie sono sempre portati da agenti o istituzioni, maestri, scuole, discipline, ecc., dunque inseriti all'interno di rapporti sociali. Ne segue che le rivoluzioni concettuali sono inscindibili da rivoluzioni della struttura del campo e che le frontiere fra le discipline o le scuole fanno parte dei principali ostacoli all'ibridazione che, in più d'un caso, è la condizione del progresso scientifico.
- 58 L'espressione è stata forgiata nel 1927 da Hugo von Hoffmannsthal per denominare un insieme di persone che designavano se stesse come «neoconservatori», «giovani conservatori», «socialisti tedeschi», «socialisti conservatori», «nazionalrivoluzionari» e «nazionalbolscevichi». Si è soliti inserire in questa categoria Spengler, Jünger, Otto Strasser, Niekisch, Edgar J. Jung, ecc.
- 59 Cfr. F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, cit., in particolare pp. 82-94.
- 60 Cfr. F. Böhm, *Anti-Cartesianismus, Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, 1938, pp. 274 e ss., citato da F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, cit., p. 93 nota.
- 61 Cfr. F. Böhm, *Il discorso völkisch*, in quanto elitismo non aristocratico che non escludeva i piccoli borghesi ossessionati dalla salvaguardia del proprio statuto ed *ansiosi di distinguersi dagli operai*,

in particolare sulle questioni *culturali*, ha potuto estendersi verso gli *impiegati* e conquistare il loro più importante sindacato, la DHV, che apportò un notevole sostegno finanziario e favorì la pubblicazione e la diffusione degli scrittori *völkisch* (cfr. George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, cit., p. 259), contribuendo così a «render romantica l'immagine che gli impiegati avevano di sé» ed a incoraggiare la nostalgia di un ritorno al passato artigianale (*ibidem*, p. 260).

62 Cfr. F. Böhm, Citato da F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., p. 223.

63 Cfr. F. Böhm, Cfr. Hans Georg Gadamer, recensione a Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt, Syndikat, 1975, in «Philosophische Rundschau» n. 1-2, 1979 pp. 143-49.

64 Cfr. F. Böhm, Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1955, 1977⁴, poi in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976; trad. it. *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1987, pp. 335-74, p. 340 [Volpi traduce *Der Arbeiter* come «Il Lavoratore»; abbiamo, qui e altrove, sostituito il termine con «Operaio» avendo fatto riferimento alla traduzione del libro di Jünger che fornisce Quirino Principe]. E' significativo il fatto che ci sia voluta la polemica sul nazismo di Heidegger perché certi specialisti — e, naturalmente, in un'ottica apologetica — intraprendessero la lettura di questo libro che racchiude buona parte della verità di Heidegger (cfr. J.-M. Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, Ed. de L'Herne, 1968, pp. 165-293).

65 Cfr. F. Böhm, Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, cit., pp. 2-3.

66 Cfr. F. Böhm, Il razzismo dichiarato (uno dei tratti comuni a tutti questi pensatori) conduce Sombart a porre lo «spirito ebraico» alla radice del marxismo: questa associazione di pensiero critico e marxismo, che farà dire ad Hans Naumann che «la sociologia è una scienza ebraica», sottende tutti gli usi propriamente nazisti del concetto di nichilismo.

67 Cfr. F. Böhm, Cfr. H. Lebovics, *Social Conservatism and the Middle Classes in Germany, 1914-1918*, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 49-78. Questa sommaria presentazione dell'opera di Sombart non deve far dimenticare che tale opera deve una parte importante delle sue proprietà — qui ignorate — al fatto di essere inserita nel campo dell'economia. Lo stesso può esser detto per il pensiero di Othmar Spann (analizzato nel testo di Lebovics alle pp. 109-38): fondandosi sull'affermazione del primato

del tutto (*Ganzheit*), che implica la condanna dell'individualismo e dell'egualitarismo, nonché di tutti i portavoce maledetti di tutte le correnti di pensiero stigmatizzate — Locke, Hume, Voltaire, Rousseau, Ricardo, Marx, Darwin, Freud -, Spann propone un'autentica ontologia politica ultra-conservatrice, che fa corrispondere alle differenti classi di uomini delle classi di conoscenza, facendo derivare la maggior parte delle (orme di conoscenza (dietro la copertura di Platone) da una sociologia dello Stato.

68 Cfr. F. Böhm, Jürgen Habermas cita (senza indicarne le fonti) diverse affermazioni razziste di Ernst Jünger: cfr. Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981.

69 Cfr. F. Böhm, Ernst Jünger, *L'operaio*, cit., pp. 63-64.

70 Cfr. F. Böhm, Viene da pensare di nuovo alla scena finale di *Metropolis*, nella quale il figlio del padrone, ribelle idealista, tutto vestito di bianco, unisce le mani del caposquadra a quelle del padrone mentre Maria (il cuore) mormora: «Non può esserci comprensione fra le mani ed il cervello se il cuore non fa da mediatore» (cfr. Fritz Lang, *Metropolis*, Classic Film Scripts, London, Lorrimer Publishing, 1973, p. 130).

71 Ernst Jünger, *L'operaio*, cit., p. 161.

72 Cfr. H. Lebovics, *Social Conservatorism and the Middle Class in Germany*, cit., p. 84.

73 «... la prima impressione che risveglia è quella di un certo vuoto e di una certa uniformità. E' la stessa uniformità che rende molto difficile distinguere gli individui all'interno di strane e insolite razze di animali e di uomini. Ciò che colpisce, anche soltanto nella mera fisionomia, è la rigidità del volto, simile a una maschera, che da un lato esiste come carattere proprio, dall'altro è accentuata e accresciuta da elementi esteriori come l'assenza di barba, la foggia dei capelli e copricapo aderenti» (Ernst Jünger, *L'operaio*, cit., p. 110).

74 Pensiamo a questo aneddoto riferito da Ernst Cassirer: «A un droghiere tedesco, che era abbastanza disposto a spiegare certe cose ad un ospite americano, parlai della nostra sensazione che, nel rinunciare alla libertà, si fosse rinunciato a qualcosa di inestimabile. Egli rispose: "Ma voi non capite affatto come sta la cosa. Prima di questo, dovevamo preoccuparci delle elezioni, dei partiti, e di votare. Avevamo delle responsabilità. Ma ora non abbiamo più niente di tutto ciò. Ora siamo liberi"» (S. Raushenbush, *The March of Fascism*, New Haven, Yale University Press, 1939, p. 40, citato da Ernst Cassirer, *The Myth of the State*,

New Haven, Yale University Press, 1946, p. 362, nota 4; trad. it. *Il mito dello Staio*, Milano, Longanesi, 1950, pp. 420-21, nota 1).

75 Martin Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., p. 341.

76 Martin Heidegger, Discorso del 30 ottobre 1930, citato da J.-M. Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, cit., p. 123; i corsivi sono miei.

77 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1954; trad. it. *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 1976: «La questione della tecnica», pp. 24-27.

78 Ernst Jünger. *L'operaio*, cit., pp. 55, 76-77.

79 M.F. Burnyeat, *The Sceptic in his place and time*, in R. Rorty, J.B. Schneewind e Q. Skinner (a cura di), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 251.

80 J.-M. Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, cit., p. 196.

81 Martin Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., pp. 339, 341, 342.

82 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1946; trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968, p. 203.

83 S. Rosen, *Nihilism: A Philosophical Essay*, cit., pp. 114-L9 (1987: è degno di nota il fatto che si trovi nel più autenticamente ontologico dei testi filosofici questo rifiuto scaltro di rinnegare il nazismo, di cui Victor Farias ha in seguito scoperto delle attestazioni più materiali, come il versamento prolungato delle quote d'iscrizione).

- 1 E' stata spesso evocata, a partire dalle *Unzeitgemässe Betrachtungen* di Nietzsche che ne ha fatto il processo, la apoliticità militante che è alla base dell'*ethos* universitario tedesco ed il corrispettivo ritiro nel culto dell'interiorità e dell'arte. Ludwig Curtius imputa a questa frattura sociale e mentale fra la politica e la cultura la straordinaria passività manifestata dal corpo docente tedesco, tutto preso, di fronte al nazismo, dai propri interessi puramente accademici, (cfr. Ludwig Curtius, *Deutscher und antiker Geist*, Stuttgart, 1950, pp. 335 e ss.).
- 2 E' sufficiente vedere, per convincersene, come Heidegger tratta i concetti di Jünger, ad esempio *Typus*.
- 3 Cfr. J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la revolution copernicienne*, Paris, P.U.F., 1954. Jules Vuillemin considera le tre «lettture» maggiori del kantismo nella loro architettura, e ricostruisce una sorta di storia ideale della loro successione il cui motore sarebbe la negatività: Cohen nega Fichte e Heidegger Cohen, cosa che comporterebbe uno spostamento del centro di gravità del kantismo dalla Dialettica all'Analitica, e poi all'Estetica.
- 4 F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., p. 103.
- 5 E. Everth, citato da G. Castellan, *L'Allemagne de Weimar. 1918-1933*, Paris, Colin, 1969, pp. 291-92.
- 6 Questi tratti continuano a definire la *doxa* filosofica e, di conseguenza, la probabile ricezione, presso i filosofi tedeschi e non, di un testo come questo (1987: E nulla attesta meglio la permanenza della relazione strutturante fra la filosofia e le scienze sociali quanto i silenzi meditati dei filosofi, heideggeriani e non, nel dibattito suscitato dal libro di Victor Farias).
- 7 Cfr. H.A. Grunsberg, *Der Einbruch des Judentums in die Philosophie*, Berlin, Junker und Dünhaupt, 1937.
- 8 W. Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, 1927, pp. 83-84, citato da F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., p. 307.
- 9 G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930, p. 168.
- 10 Cfr. F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., p. 213.
- 11 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, Cassirer, 1904, citato da Henri Dussort, *L'école de Marbourg*, Paris, P.U.F., 1963, p. 20 (Henri Dussort nota che questo kantismo di sinistra troverà un prolungamento nel marxista austriaco Max Adler, in particolare nel suo *Kant und der Marxismus*).
- 12 F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., p. 309.

- 13 A ciò bisognerebbe aggiungere la capacità, tipica del professore o delgrammatico (misurabile con i test d'intelligenza), di produrre o intendere simultaneamente più significati *pratica-mente esclusivi* della stessa parola (ad esempio i differenti significati che assume la parola *rapporter* ["riportare", "riferire", "ricollegare", ma anche, in senso finanziario, "rendere", "fruttare"] allorché la si riferisce ad un cane, a un investimento e ad un bambino).
- 14 G.. Schneeberger, *Nachiese zu Heidegger*, cit., p. 4.
- 15 Sono note tutte le smentite che sono state apportate a questa frase. Detto ciò, per meglio valutare il senso dell'impegno nel movimento nazista e di ciò che implicava sotto questo rapporto, bisogna ricordare che, indipendentemente da quale potesse essere all'origine l'ambiguità, sovente invocata, dell'ideologia nazionalsocialista, all'interno della stessa Università da molto tempo si erano manifestati dei segni innegabili della sua verità. Dal 1894 gli studenti ebrei erano stati esclusi dalle «confraternite» studentesche in Austria e nella Germania meridionale, mentre gli studenti ebrei convertiti ne erano ammessi nella Germania settentrionale. L'esclusione divenne totale nel 1919, quando tutte le confraternite tedesche, che reclamavano peraltro un *numerus clausus* per gli Ebrei, sottoscrissero la «Risoluzione di Eisenach». Facendo eco alle manifestazioni antisemite che scoppiavano fra gli studenti, nel corpo docente si moltiplicarono gli incidenti contro ebrei o docenti di sinistra, come nel 1932 ad Heidelberg e a Breslau. Anche su questo punto decisivo le università tedesche sono state all'avanguardia dell'evoluzione verso il nazismo.
- 16 T. Cassirer, *Aus meinern Leben mit Ernst Cassirer*, New York, 1950, pp. 165-67, citato da G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., pp. 7-9.
- 17 Hühnerfeld racconta che a Marburgo Heidegger si fece confezionare un abito conforme alle teorie del pittore post-romantico Otto Ubbelohde, che predicava il ritorno ai costumi folkloristici: l'insieme, composto da un pantalone stretto e da una redingote, era stato denominato «costume esistenzialista» (P. Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger. Versuch uber ein deutsches Genie*, München, List, 1961, p. 55).
- 18 *Ibidem*, p. 28: «Quando gli studenti rientrarono, nel 1918, dai campi di battaglia (...), una voce cominciò ben presto a diffondersi nei seminari filosofici delle università tedesche: laggiù, a Friburgo, non c'era soltanto quel buffone di Edmund Husserl, con i suoi enormi baffi, c'è anche un giovane assistente, un uomo dall'aspetto dimesso, che potrebbe essere scambiato per un elettricista venuto a controllare l'impianto piuttosto che per un filosofo. Questo

assistente ha una personalità che esercita un forte ascendente».

- 19 Per comprendere appieno la sovradeterminazione discretamente antisemita di tutto il rapporto heideggeriano col mondo intellettuale, bisognerebbe poter cogliere tutta l'atmosfera ideologica della quale Heidegger era senza dubbio *impregnato*. Così, ad esempio, l'associazione fra gli Ebrei e la modernità, o fra gli Ebrei e la critica distruttrice, è ovunque presente, in particolare negli scritti antimarxisti: un esempio è quello di H. von Treitschke, professore nell'Università di Berlino, celebre propagatore dell'ideologia *völkisch* alla fine del XIX secolo, il quale accusa gli Ebrei di rovinare l'agricoltura tedesca introducendo la modernità nelle campagne (cfr. George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, cit., p. 201).
- 20 Martin Heidegger, lettera a «Die Zeit» del 24 settembre 1953, citata da J.-M. Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, cit., p. 281. Questa opposizione è del tutto corrente nel pensiero conservatore (la si ritrova, ad esempio, in *La débâcle* di Zola).
- 21 Karl Lowith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, cit., p. 346.
- 22 Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 27 maggio 1933, in *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität - Das Rektorat, 1933-1934*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983; trad. it. *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933-1934*, cit., p. 24.
- 23 Cfr. P. Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger*, cit., p. 51.
- 24 Martin Heidegger, *Warum Bleiben wir in der Provinz?*, in «Der Alemanne», marzo 1934, citato in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, cit., pp. 216-18.
- 25 L'avanguardismo della riscoperta o della restaurazione, in particolare in materia di poesia, la più scolastica delle belle arti, si confà perfettamente all'universitario di prima generazione, il quale, male inserito nel mondo intellettuale, ha rifiutato tutti i movimenti d'avanguardia estetica (il cinema o la pittura espressionista, ad esempio) e che trova nel partito preso arcaizzante una giustificazione avanguardista del proprio rifiuto del moderno.
- 26 Come si può vedere in ciò che dice Cassirer nel corso dei dibattiti di Davos, è questa riabilitazione del quotidiano che ha senza dubbio più colpito i contemporanei (cfr. Ernst Cassirer-Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 25; trad. it. in appendice a Martin Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Bari, Laterza, 1985).
- 27 F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley, University of

California Press, 1.961.

28 W.Z. Laqueur, *Young Germany, A History of the German Youth Movement*, London, Routledge, 1962, pp. 178-87.

29 Lo stile di George si è imposto all'imitazione di un'intera generazione, in particolare attraverso il «movimento giovanile» (*Jugendbewegung*), sedotto dal suo idealismo aristocratico e dal suo disprezzo verso l'«arido razionalismo»: «Si imitava il suo stile e si ripetevano un ristretto numero di citazioni delle frasi su chi per una volta ha girato attorno alla fiamma e che seguirà per sempre la fiamma; sul bisogno di una nuova mobilità, il cui garante non sia né la corona né gli stemmi; sul *Führer* e il suo vessillo *völkisch*, che avrebbe condotto i suoi verso il futuro attraverso la tempesta ed i terrificanti presagi, ecc.» (W.Z. Laqueur, *op. cit.*, p. L35).

30 Heidegger evoca esplicitamente la tradizione — e, più precisamente, il mutamento di significato che Platone fa subire alla parola *eidos* — per giustificare il suo uso «tecnico» della parola *Gestell*: «Secondo il significato comune, la parola *Gestell* indica una suppellettile, per esempio uno scaffale di libri. Si chiama *Gestell* anche uno scheletro. E altrettanto raccapricciante quanto questo scheletro appare il senso che pretenderemmo ora di attribuire alla parola *Gestell*, per non parlare dell'arbitrio che si manifesta nel maltrattare in tal modo le parole della lingua esistente. Si può spingere la stranezza oltre questo punto? Certo no. Pure, questa stranezza è un antico uso del pensiero» (Martin Heidegger, «La questione della tecnica», in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 14-15). Contro la stessa accusa di «arbitrio disordinato», Heidegger risponde, rivolgendosi a uno studente, con una esortazione: «Impari il mestiere del pensiero» (*ibidem*, p. 124).

- 1 Come ho cercato di mostrare a proposito della lettura della *Critica del giudizio* proposta da Derrida, la «decostruzione» è destinata ad operare solamente delle «rivoluzioni parziali» finché non mette in gioco *tutti* i presupposti il cui riconoscimento è implicato nel fatto di rivendicare lo statuto di «filosofo» per l'autore e la dignità «filosofica» per il suo discorso (cfr. Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Ed. Minuit, 1979, pp. 578-83; trad. it. *La distinzione. Critica sociale del giudizio*, Bologna, Il Mulino, 1988).
- 2 E' la scelta della seconda strada che mi aveva fatto adottare, a proposito di Althusser e Balibar, il linguaggio esplicitamente iconoclasta del fumetto per segnare la *rottura* fra l'oggettivazione scientifica di una retorica filosofica e la «discussione filosofica»: cfr. Pierre Bourdieu, *La lecture de Marx: Quelques remarques critiques à propos de «Quelques remarques critiques à propos de “Lire le Capital”*», in «Actes de la recherche en sciences sociales», n. 5/6, novembre 1975, pp. 65-79, ora in *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982 (trad. it. «Il discorso d'importanza. Qualche osservazione sociologica su “Qualche rilievo critico su *Leggere il Capitale*”», in *La parola e il potere*, Napoli, Guida, 1988, pp. 169-186).
- 3 Di fronte all'ampiezza del compito che assegna, non si può non pensare che il metodo è migliore dell'applicazione che se ne può fare, non potendo padroneggiare l'insieme dei saperi (filosofico, storico, politico, ecc.) che sarebbero indispensabili per conferire ad esso tutto il rigore necessario.
- 4 Come osserva Richardson, pure difficilmente sospettabile di sociologismo, «soltanto due problemi erano *filosoficamente accettabili*: il problema critico della conoscenza ed il problema critico dei valori» (W.J. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, cit., p. 27; corsivo mio). Uno degli effetti principali di un campo consiste precisamente nell'imporre una *definizione specifica* (filosofica, scientifica, artistica, ecc.) dell'accettabile e dell'inaccettabile.
- 5 Cfr. J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, cit., specialmente p. 211 e, per tutta questa analisi, la III parte di questo libro (*ibidem*, pp. 210-96) consacrata ad Heidegger.
- 6 W.J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, cit., p. 99.
- 7 Prima di concedere ad Heidegger, in questo dibattito, il ruolo di «ribelle» alle prese con il mandarino, con l'erede di una cultura cosmopolita, cittadina e borghese, è necessario sapere che, come per Simmel, altro eminente intellettuale ebreo che fu nominato

professore a Strasburgo solo nel 1914, ossia quattro anni prima della sua morte, è stato solo grazie all'appoggio di Dilthey che Cassirer ottenne la sua *venia legendi* e fu nominato professore nel 1919, quando aveva quarantacinque anni, e nella nuova e combattiva università di Amburgo (cfr. F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, cit., p. 137), sede anche del Warburg Institut che, assieme all'Institut für Sozialforschung di Max Horkheimer a Francoforte, lancia alla vecchia università tedesca una vera sfida, meno facile da recuperare di quella di Heidegger e di coloro che egli esprime.

8 Ernst Cassirer-Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie* cit., pp. 58-59; i corsivi sono miei.

9 *Ibidem*, p. 74

10 *Ibidem*, p. 75.

11 *Ibidem*, p. 78; i corsivi sono miei.

12 *Ibidem*, p. 43.

13 Anche qui si può dire che Heidegger radicalizza il pensiero di Husserl, il quale, come è stato spesso osservato, accorda sempre più spazio alla temporalità ed alla storicità (cfr. A. Gurwitsch, *The last work of Edmund Husserl*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 16, 1965, pp. 380-99).

14 Cfr. J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, cit., pp. 224,295.

15 Per vedere la specificità della strategia della rivoluzione conservatrice, doppia semi-rivoluzione che riporta al punto di partenza, è sufficiente paragonare il rapporto heideggeriano con la *tradizione storica* intesa come restaurazione dell'originario con la visione nietzscheana della storia che cerca nell'intensificazione dello storicismo un superamento dello storicismo, trovando nella discontinuità e relatività temporale lo strumento di una rottura deliberata e di un oblio attivo (che gli consente, ad esempio, di liberarsi dell'Essere statico dei Greci).

16 Il filosofo-Giano potrà basarsi su questo aspetto del suo pensiero per fare l'elogio del marxismo nella *Lettera sull'«umanismo»*.

17 Cfr. Ernst Cassirer-Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, cit., p. 46.

18 *Ibidem*, p. 28-29.

19 *Ibidem*, p. 94; corsivi miei.

20 *Ibidem*, p. 95; corsivo mio.

21 Nella stessa logica, Cassirer ed Heidegger si accordano quanto meno per escludere dal loro dibattito, che vuole essere

propriamente filosofico, ogni riferimento ai fondamenti «empirici» delle loro rispettive posizioni (cosa che non impedisce loro di moltiplicare le allusioni oggettivanti): «Ci troviamo ad un punto in cui c'è poco da attendersi da argomenti puramente logici (...). Ma noi non abbiamo il diritto di fermarci su questa relazione che porrebbe al centro l'uomo empirico. A questo proposito, era molto importante ciò che ha detto in conclusione Heidegger. La sua posizione non può essere antropocentrica, come non lo è la mia e, se non vuole esserlo, io chiedo: dove risiede dunque il centro comune nella nostra opposizione? E' evidente che non è nell'empirico che va cercato». Heidegger mostra un'identica adesione a questo assioma implicito della *doxa* filosofica escludendo che la questione della differenza fra i due filosofi possa essere «posta in termini antropocentrici» (*ibidem*, pp. 46-47).

22 *Ibidem*, p. 97.

23 Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 64; i corsivi sono miei.

24 Persino in materia di stile, Heidegger potrebbe aver introdotto nell'uso accademico, conferendogli i suoi titoli di nobiltà, *un linguaggio mistico ed un rapporto mistico con il linguaggio* che erano sino a quel momento riservati ai piccoli profeti marginali della rivoluzione conservatrice: è così che Julius Langbehn, uno dei più celebri fra loro, scriveva una prosa faticosa, ad imitazione dell'ultimo Nietzsche, ricorrendo continuamente a dei giochi di parole, a derivazioni di senso a partire dai nomi comuni o dai nomi propri e ad una sorta di «filologia mistica» (cfr. F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, cit., pp. 116-17; cfr. anche p. 176, nota 1, il riferimento ad una tesi sul linguaggio mistico della *Jugendbewegung*).

- 1 Questo modello è valido per ogni specie di discorso: cfr. Pierre Bourdieu, *La parola e il potere*, cit.
- 2 Nulla contribuisce a ciò, naturalmente, quanto lo statuto di «filosofo» riconosciuto al suo autore ed i segni e le insegne — titoli universitari, casa editrice, o semplicemente il nome proprio — in base ai quali si riconosce la sua posizione nella gerarchia filosofica. Per cogliere questo effetto è sufficiente pensare che cosa sarebbe la lettura della pagina sulla centrale elettrica ed il vecchio ponte sul Reno (cfr. Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 11-12), che è valsa al suo autore la consacrazione come «primo teorico della lotta ecologica» (R. Schérer, *Heidegger*, Paris, Seghers, 1973, p. 5), se fosse stata firmata dal nome del capo di un movimento ecologista o di un ministro della Qualità della Vita, o dalle iniziali di un gruppuscolo di liceali di sinistra (va da sé che queste differenti «attribuzioni» non diventerebbero
- 3 Così, mentre la parola «gruppo» dei matematici è interamente definita dalle operazioni e dalle relazioni che definiscono in proprio la sua struttura e che sono all'origine delle sue proprietà, la maggior parte delle accezioni speciali di questa parola elencate dai dizionari — ad esempio, in pittura, «l'unione di diversi personaggi che costituiscono una unità organica in una opera d'arte», o, in economia, «un insieme di imprese unite da diversi legami» — ha un'autonomia assai debole in rapporto al senso primario, e resterebbe inintelligibile per chiunque non avesse la capacità pratica di padroneggiare quel senso.
- 4 Cfr. la nota 63 del primo capitolo.
- 5 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927; ed. it. *Essere e tempo*, a cura e con una *Introduzione* di Pietro Chiodi, Torino, U.T.E.T., 1978, p. 91.
- 6 John L. Austin, *Sense and Sensibilia*, London, Oxford University Press, 1962.
- 7 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 443. Heidegger si spingerà sempre più oltre in questo senso nella misura in cui, col crescere della propria autorità, si sentirà sempre più autorizzato dalle aspettative del mercato al perentorio verbalismo che costituisce il limite di ogni discorso autoritario. In questa impresa Heidegger sarà aiutato dal lavoro dei traduttori, in particolare di quelli francesi, che trasformeranno in concetti sovente teratologici le banalità o le invenzioni facili delle quali i lettori indigeni meglio valutano lo statuto vero — il che contribuisce a spiegare le differenze fra la ricezione di Heidegger in Germania e in Francia.
- 8 Nelle traduzioni francesi 'esistentivo' ed 'esistenziale' sono resi

rispettivamente con«*existentiel*» ed «*existential*», mentre «*zeitlich*» e «*temporal*» rispettivamente con«*temporei*» e «*temporal*» [NAT.].

9 Si potrebbe ribattere a queste analisi che in un certo modo non fanno che portare alla luce delle proprietà dell'uso heideggeriano del linguaggio che lo stesso Heidegger rivendica espressamente — almeno nei suoi scritti più recenti. Di fatto, come più avanti si cercherà di mostrare, queste false confessioni sono uno degli aspetti del lavoro di *Selbstinterpretation* e di *Selbstbehauptung* al quale si consacra interamente il secondo Heidegger.

10 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 215-16.

11 Nel momento in cui scrivevo ciò, non avevo chiaramente in mente quel passo del saggio sull'«oltrepassamento» della metafisica» (1936-1946) consacrato a quell'aspetto del regno della «tecnica» che è il «dirigismo letterario»: «Il bisogno di materiale umano è soggetto alle regole dell'ordinamento dell'apparato esattamente come il bisogno di libri di lettura amena e di poesie, per la produzione dei quali il poeta non è in nulla più importante dell'apprendista rilegatore che aiuta a rilegare le poesie per una *biblioteca di fabbrica*, per esempio andando a prendere in magazzino il cartone che occorre alla confezione del libro» (Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 62; corsivo mio).

12 Un altro sintomo di questo aristocratismo è il tono peggiorativo di tutti gli aggettivi che servono a qualificare l'esistenza pre-filosofica: «inautentico», «volgare», «quotidiano», «pubblico», ecc.

13 È evidente che la lingua offre ai giochi ideologici altre possibilità che quelle esplorate da Heidegger. E' così che il gergo politico dominante sfrutta principalmente le potenzialità di ambiguità e di malinteso che la molteplicità degli usi di classe o degli usi speciali (legati a dei campi specializzati) implica, mentre l'uso religioso lascia giocare la polisemia legata alla diversità della categoria di percezione dei ricettori.

14 Si pensi ad esempio agli sviluppi sul biologismo (cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1961, specialmente il vol. II, p. 309), che del resto non escludono la presenza nel sistema di una forma sublimata di *Lebensphilosophie* (sotto la forma della teoria dell'essere come emergenza storica che, similmente all'evoluzione creatrice bergsoniana, trova il suo motore nel Dio senza attributi di una teologia negativa).

15 Martin Heidegger, *Essere e tempo* cit., pp. 126-27; i corsivi sono miei.

16 Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1964, pp. 66-70.

- 17 Si può comprendere, nella stessa logica, l'uso che la variante marxista del profetismo sacerdotale fa oggi della «cesura epistemologica», sorta di passaggio iniziatico, compiuto una e una volta per tutte, della frontiera tracciata una volta per tutte fra la scienza e l'ideologia.
- 18 Gastón Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1963, p. 59; trad. it. *Il materialismo razionale*, Bari, Dedalo, 1975.
- 19 Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950; trad. it. *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 321.
- 20 Per un ulteriore esempio, particolarmente caricaturale, dell'onnipotenza del «pensiero essenziale», si può leggere il testo della conferenza del 1951 «Costruire, abitare, pensare», dove la crisi degli alloggi è «superata» in direzione della crisi del senso ontologico dell'«abitare» (Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 108).
- 21 Questo effetto tipicamente «filosofico» è predisposto ad essere riprodotto all'infinito in tutti gli incontri fra i «filosofi» ed i «profani», in particolare gli specialisti delle discipline positive, inclini a riconoscere la gerarchia sociale delle legittimità che conferisce al filosofo la posizione di *ultima istanza*, al tempo stesso culminante e fondativa. Questo «numero» professorale troverà sicuramente il suo miglior esempio negli usi «professorali»: il testo filosofico, prodotto di una *esoterizzazione*, sarà *essoterizzato* a prezzo di un lavoro di commento reso indispensabile dal suo esoterismo, che trova i suoi migliori effetti nelle (false) concretizzazioni derivanti, mediante un percorso inverso alla (falsa) cesura, alla riattivazione del senso primario inizialmente eufemizzato e dunque esoterizzato, ma con tutto un corredo di *messe in guardia* (del tipo «questo non è che un esempio») destinate a mantenere la distanza iniziatica.
- 22 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 208; corsivo mio.
- 23 Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 11-61; trad. it. *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974.
- 24 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 216-17; i corsivi sono miei. Poiché lo stile «filosofico» heideggeriano è la somma di un piccolo numero di effetti indefinitamente ripetuti, abbiamo preferito coglierli all'interno di un solo passaggio — l'analisi della cura — dove si trovano tutti concentrati, passaggio che bisognerebbe leggere di seguito per vedere in che modo essi si articolano praticamente in un discorso.
- 25 Al limite, non esiste parola che non sia anche un *hapax*

intraducibile: così, ad esempio, la parola «metafisica» non ha in Heidegger il senso che ha in Kant, né nel secondo Heidegger il senso che aveva nel primo. A tale proposito, Heidegger non fa che spingere sino al suo limite una proprietà essenziale dell'uso filosofico del linguaggio: la lingua filosofica come somma di idioletti dalle intersezioni parziali, può essere adeguatamente utilizzata solo da locutori capaci di riferire ogni parola all'idioletto nel quale la parola in questione prende il senso che essi intendono dargli («nel senso di Kant»).

26 Ernst Jünger, *Der Waldgang*, cit., p. 324 (alla p. 338 si troverà un riferimento evidente, benché implicito, a Heidegger).

27 «Il se-Stesso autentico non consiste in uno stato eccezionale del soggetto, separato dal Si, ma è una modificazione esistentiva del Si in quanto esistenziale essenziale» (Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 220, ed anche pp. 283-84).

28 *Ibidem*, pp. 436-44, 449-56.

29 *Ibidem*, pp. 482-85, 488-554, 586-88.

- 1 Jürgen Habermas, in *Philosophisch-politische Profile*, cit., pp.
- 2 Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 108.
- 3 M. Holbwachs, *Classes sociales et morphologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1972, p. 178. Va da sé che una tale frase è in partenza esclusa da ogni discorso filosofico che si rispetti: il senso della distinzione fra il «teorico» e l'«empirico» è in effetti una dimensione fondamentale del senso della distinzione filosofica.
- 4 Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1949; trad. it. *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, cit., pp. 267-315; pp. 271-72.
- 5 *Ibidem*, p. 272.
- 6 Non è certo il sociologo ad importare il linguaggio dell'ortodossia: «Il destinatario della *Lettera sull'«umanismo»* combina un'intuizione profonda di Heidegger con uno straordinario dono del linguaggio, qualità che fanno di lui il più accreditato interprete di Heidegger in Francia» (W.J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, cit., p. 684, a proposito d'un articolo di Jean Beaufret). O ancora: «Questo studio pieno di simpatia (di Albert Dondeyne) orchestra l'idea che la differenza ontologica è un punto di riferimento unico in tutto lo sforzo di Heidegger. Ma tutti gli heideggeriani di stretta osservanza non saranno certo soddisfatti della formula concernente il rapporto di Heidegger con «la grande tradizione della *philosophia perennis*»» (*ibidem*; i corsivi sono miei).
- 7 Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica* > cit., p. 20.
- 8 Martin Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. I, p. 269. L'opera, dice a un certo punto Heidegger, «sfugge alla biografia» che non può che «dare un nome a qualcosa che non appartiene a nessuno».
- 9 Jean Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, pp. 111-12.
- 10 Otto Pöggeler, *DerDenkweg M. Heideggers*, cit., p.
- 11 Da questo punto di vista si può accostare l'intervista di Marcel Duchamp (uscita in «VH 101», 3, autunno 1970, pp. 55-61) alla *Lettera sull'«umanismo»*, con le sue innumerevoli smentite o messe in guardia, i suoi giochi d'astuzia con l'interprete, ecc.
- 12 La preoccupazione per l'apertura, condizione d'inesaustibilità, è del tutto visibile anche nelle strategie di pubblicazione: è noto che Heidegger non pubblicava se non con reticenza, in piccole quantità scaglionate nel tempo, i corsi che teneva. Questa preoccupazione di non esprimere mai un pensiero definitivo non è mai venuta meno, da *Sein und Zeit*, pubblicato nel 1927 come frammento e mai terminato, fino all'edizione delle sue opere complete alla quale

Heidegger ha collaborato, e dove i testi sono integrati da commenti a margine.

- 13 Si obietterà che questa «pretesa» è smentita nella *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 290, cosa che non le impedisce di riaffermarsi nuovamente un po' più oltre (*ibidem*, p. 295).
- 14 «In English this term [errance] is an artefact with the following warrant: the primary sense of the Latin errare is 'to wander', the secondary sense 'to go astray' or 'to err', in the sense of 'to wander from the right path'. This double sense is retained in the French error. In English, the two senses are retained in the adjectival form, 'errant': the first sense ('to wander') being used to describe persons who wander about searching for adventure (vg. 'knights errant'); the second sense signifying 'deviating from the true or correct', 'erring'. The noun form, 'errance', is not justified by normal English usage, but we introduce it ourselves (following the example of the French translators, pp. 96 ff.), intending to suggest both nuances of 'wandering about' and of 'going astray' ('erring'), the former the fundament of the latter. This seems to be faithful to the author's intentions and to avoid as much as possible the simplest interpretations that would spontaneously arise by translating as 'error'» (W.J. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, cit., p. 224, nota 29; cfr. anche *ibidem*, p. 410, sulla distinzione fra *poesy* e *poetry*),
- 15 Herbert Marcuse, *Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus*, in «Philosophische Hefte», I, 1928, pp. 45-68.
- 16 C. Ilobert, *Das Dasein im Menschen*, Zeulenroda, Sporn, 1937.
- 17 Si veda in Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., alle pp. 282, 287, 289 la smentita della lettura «esistenzialista» di *Sein und Zeit*; a p. 280, la smentita dell'interpretazione dei concetti di *Sein und Zeit* come «secolarizzazione» dei concetti religiosi; a p. 286, la smentita della lettura «antropologica» o «morale» dell'opposizione fra autentico ed inautentico; alle pp. 290-91 la smentita, alquanto insistita, del «nazionalismo» delle analisi di «patria» (*Heimat*), ecc.
- 18 Cfr. *ibidem*, pp. 292-93.
- 19 Kostas Axelos, *Arguments d'une recherche*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, pp. 93 e ss.; i corsivi sono miei. Cfr. anche Kostas Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken über Marx und Heidegger*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1966.
- 20 Si può vedere qui all'opera, ovvero nella sua verità pratica, lo schema della «differenza ontologica» fra l'Essere e gli essenti: è forse per caso che emerge naturalmente allorché si tratta di fissare le distanze e di ristabilire le gerarchie, in particolare fra la filosofia e le scienze sociali?

21 E' questa cieca comprensione che questa dichiarazione apparentemente contraddittoria di Karl Friedrich von Weiszäcker designa (citata da Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, cit.): «Ero un giovane studente quando cominciai a leggere *Essere e tempo*, che era stato appena pubblicato. In tutta coscienza, posso affermare oggi che all'epoca non avevo, francamente, capito nulla. Ma non potevo sottrarmi all'impressione che era lì, e lì soltanto, che il pensiero afferrava i problemi che presagivo essere sullo sfondo della moderna fisica teorica, e devo a tutt'oggi riconoscergli tale merito».

22 Simone de Beauvoir, *La pensée de droite aujourd'hui*, in «Les Temps Modernes», X, n. 112-113 (numero speciale), 1955, pp. 1539-75, e n. 114-115, 1955, pp. 2219-61.

23 Per comprendere la divergenza dei percorsi ulteriori di Sartre e Heidegger, bisognerebbe prendere in considerazione la costellazione dei fattori che definiscono la posizione e determinano la traiettoria di ciascuno di loro all'interno di due campi profondamente differenti, e in particolare tutto ciò che distingue l'intellettuale nato, situato in una posizione precaria nella classe dominante ma perfettamente inserito nel mondo intellettuale, dall'intellettuale di prima generazione, posto in una situazione precaria *anche* nel campo intellettuale.

- 1 La ricerca storica tende a confermare questa ipotesi che è suggerita dallo stile dell'intenzione filosofica stessa, e segnatamente il partito preso di estremismo metodico che vi si esprime: è così che Hugo Ott getta il dubbio sulle reinterpretazioni che Heidegger ha dato del suo rapporto col partito nazista (segnatamente della sua fede nel *Führer* e della sua «resistenza» ulteriore), e mostra che la sua accettazione della carica di rettore non sembra essere stata l'effetto di una semplice dedizione al dovere, ma che si ispirava alla volontà propriamente politica di conquistare il mondo degli intellettuali e degli studiosi alle nuove idee della politica nazionalista (essendo il rettorato di Friburgo la base di partenza dalla quale Heidegger voleva innalzarsi al livello dei Reich) e di diventare una sorta di rettore dei rettori, o di *Führer* intellettuale. Di fatto, spaventati dal suo *radicalismo*, i nazisti non lo scelgono, e Heidegger coglie un pretesto per abbandonare le proprie funzioni (cfr. Hugo Ott, *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg, 1933-1934*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 1984, pp. 343-58, ed anche in «Schau-ins-Land», Jg. 103, 1983, pp. 121-36 e 1984, pp. 107-30; infine, dello stesso, *Der Philosoph im politischen Zwielicht*, in «Neue Zürcher Zeitung», 3-4 novembre 1984).
- 2 Dato che si attribuiscono concordemente ad Heidegger I *Sein und Zeit* e le interpretazioni che ne dà lo stesso Heidegger in *Kant e il problema della metafisica* e negli scritti minori del 1929, la «cesura» menzionata nella *Lettera sull'«umanismo»* si situa grosso modo fra il 1933 ed il 1945.
- 3 R. Minder, *A propos de Heidegger. Langage et nazisme*, cit., pp. 289-97.
- 4 La parola è presa a prestito da F.W. von Hermann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim-am-Glan, 1964.
- 5 Per un censimento dei principali aspetti della traslazione della struttura del pensiero heideggeriano, si veda W.J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, cit., p. 626. Un analogo processo conduce il Ribelle di Jünger da *eroe attivo e dominatore* in *Der Arbeiter* al semplice *Waldgang* che cerca rifugio nella meditazione.
- 6 Cfr. la prefazione di Martin Heidegger a W.J. Richardson, *op. cit.*, pp. XVI-XVII.
- 7 Per vedere in che termini Heidegger difende la sua attività politica sotto il nazismo, si può far riferimento alle sue dichiarazioni rese agli eserciti d'occupazione il 4 novembre 1945 (e anche all'intervista del 23 settembre 1966 pubblicata su «Der Spiegel» il 31 maggio 1976, dove svolge argomenti analoghi: ha accettato il

posto di rettore su richiesta dei suoi colleghi — segnatamente von Möllendorff, il precedente rettore destituito dai nazisti — e per difendere la vita spirituale dell'Università; ha aderito al partito nazista per le stesse ragioni, ma senza mai prender parte alle sue attività; il suo pensiero è stato continuamente criticato dagli ideologi del nazismo; non si è mai reso colpevole di antisemitismo, e ha fatto tutto quanto era nelle sue possibilità per aiutare i suoi studenti e colleghi ebrei, ecc.).

- 8 Una simile evoluzione sembra essere tipica dell'invecchiamento dell'intenzione produttrice che si accademizza e, di conseguenza, si fossilizza *prendendo coscienza* di se stessa nelle proprie oggettivazioni e nelle oggettivazioni che queste generano (critiche, commenti, analisi, ecc.), avvalendosi dell'autorità che gli è riconosciuta per andare fino in fondo alla propria logica.
- 9 Cfr. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981; trad. it. *La poesia di Hölderlin*, a cura di Leonardo Amoroso, Milano, Adelphi, 1988. Bisogna anche leggere Hebel *Der Hausfrende* Pfullingen, Günther Neske, 1958, e l'analisi che ne fa R. Minder, *Martin Heidegger et le conservatorisme agraire*, in «Allemagne d'aujourd'hui», n. 6, gennaio-febbraio 1967, pp. 34-49.
- 10 Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 309-10; i corsivi sono miei.
- 11 Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1971; trad. it. *Che cosa significa pensare* 2 voll., Milano, SugarCo, 1978-1979; vol. I, p. 112; corsivo mio.
- 12 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 551: «Il destino che l'Esserci ha in comune con la sua “generazione” e nella sua “generazione” esprime lo storicizzarsi pieno e autentico dell'Esserci».
- 13 «Along with the German words for sending (*schicken*), for history (*Geschichte*) and for fortune (*Schicksal*), the word *Geschick* derives from the verb 'to come-to-pass' (*Geschehen*). For Heidegger it designates an event (*Ereignis*), hence a coming-to-pass, by which Being 'sends' (*sich schickt*) itself unto man. We call the sending an 'e-mitting'. Considered as proceeding from being, the sending is a 'mittence'. Considered as going-to-pass in man, it is a 'committing', or 'commitment' (*Schicksal*). Henceforth, the latter replaces the SZ translation as 'fortune'. The collectivity of mittences constitutes Being-as-history (*Ge-schick-e, Geschichte*), and we translate as 'inter-mittance'. All this becomes clearer in the meditation on Hölderlin's 'Re-collection'» (W,J, Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, cit., p. 435, nota 1).

- 14 L'intento di oltrepassamento si applica così ai propri prodotti anteriori: cfr. ad esempio «Oltrepassamento della metafisica», in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 45-65, specialmente alle pp. 50-55, a proposito di *Kant e il problema della metafisica*.
- 15 R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», II (1931), pp. 138-49.